COMENTARIO A LAS SENTENCIAS DE PEDRO LOMBARDO

VOLUMEN III/1

La Encarnación del Verbo y la obra de la Redención

TOMÁS DE AQUINO

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

EUNSA



ISBN: 978-84-313-5550-0

Diseño y composición digital: Coffee Design (Dublín, Irlanda)

EUNSA Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España

Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54 - E-mail: info@eunsa.es

Índice

TOMÁS DE AQUINO

COMENTARIO A LAS SENTENCIASDE PEDRO LOMBARDO

III,1: LA ENCARNACIÓN DEL VERBO Y LA OBRA DE LA REDENCIÓN

Edición preparada por Mª Idoya Zorroza

Introducción preliminar

Mª Idoya Zorroza

I. LAS *SENTENTIAE* DE PEDRO LOMBARDO Y SU COMENTARIO

1. El presente volumen continúa la traducción castellana del texto de las *Sententiae* de Pedro Lombardo, junto con el comentario realizado por Tomás de Aquino, labor que se inició bajo la dirección del Prof. Juan Cruz Cruz en el año 2001[1]. Como es bien conocido, el *Comentario a las Sentencias* es una de las piezas claves, no sólo del pensamiento de Tomás de Aquino (1224/5-1274), sino incluso de la especulación medieval. Como se decía en la presentación del primero de los volúmenes: en esta primera obra, el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, se representa ya el genuino pensamiento del Aquinate, tanto en filosofía como en teología. Del texto tomista sigue en preparación su edición crítica por la Comisión Leonina; no obstante, ofrecer al lector de habla castellana el tesoro de pensamiento y de reflexión contenido en esta obra promovió y animó el desarrollo de este proyecto que, en este volumen, llega a su ecuador.

2. Las *Sententiae in quatuor libris distinctae* o *Quattuor libri Sententiarum*, obra de Pedro Lombardo (1095/1100-1160)[2], un autor del que es menos conocida su persona que su obra [3], ofrecía un capital patrístico bien ordenado, que sirvió de libro de texto en teología para la docencia universitaria. A la necesidad de una sistematización teológica en el siglo XII Pedro Lombardo, incitado muy probablemente por sus alumnos durante su docencia en París[4], responde con el esfuerzo de "aclarar los arcanos de las investigaciones teológicas y, además, transmitir el conocimiento de los sacramentos de la Iglesia"[5], como señala en el Prólogo a las *Sententiae.* En esta obra hace gala de un vasto conocimiento de los escritos teológicos (sermones, escritos exegéticos, polémicos, consolatorios, homiléticos…) tanto de los padres griegos y latinos, como de los autores de transición al pensamiento medieval –como Boecio, San Isidoro, o el Damasceno–; e incluso, si bien con un peso menor, de escritos de otros autores tanto de la tradición europea como Alcuino de York (representante del renacimiento carolingio), San Anselmo, Pedro Abelardo o la Escuela de San Víctor, como del pensamiento greco-latino clásico (Apuleyo, Platón o Aristóteles)[6].

Semejante labor de compilación (selección y ordenación de temas y problemas, selección de autoridades y enfoque dialéctico de cuestiones) tenía como fin –en palabras del autor–, encerrar "en un breve volumen las sentencias de los Padres, puestos sus testimonios para que no le sea necesario al investigador acudir a numerosos libros, ofreciéndole sin fatiga, al que indaga, una síntesis concentrada" [7]. Dicha labor tendrá un gran valor educativo y por eso será asumida como libro de texto muy prontamente.

Además, como se afirma, la aparición de los libros de texto en teología en la universidad parisina también fue a su vez reflejo de la "emergencia de la teología como disciplina profesional" en un desarrollo "paralelo a la profesionalización de otras disciplinas académicas en el renacimiento del siglo XII"[8]. Como señala Friedman[9], al

desarrollo de la teología como disciplina científica en el siglo XII contribuyó la creación progresiva de marcos institucionales de enseñanza y el surgimiento de un manual teológico[10]. Esta función la otorgó históricamente el libro de las *Sententiae*.

Si bien se plantearon algunas objeciones a la obra[11], no hay duda que desde poco después de su elaboración[12], entre 1155-58, y hasta el siglo XVII, ha sido uno de los textos más comentados (a excepción de la Sagrada Escritura). Un punto de inflexión se encuentra entre 1223-1227, cuando Alejandro de Hales lo toma como texto ordinario para sus lecciones[13], llegando a ser el texto de la facultad de teología en París.

Por ello las *Sententiae* es uno de los textos que justificadamente pueden ser tenidos en consideración por su papel configurador de las mentes de generaciones de teólogos durante el pensamiento medieval[14], a las que ofrecía, bajo un plan racional de exposición, una consideración inclusiva de temáticas bíblicas y teológicas junto con otras filosóficas, morales, antropológicas y gnoseológicas. Efectivamente –según Marcia L. Colish–: "los manuales tuvieron dos objetivos principales. Uno fue presentar un completo currículum teológico, que abarcara todos los tópicos, tanto especulativos como prácticos, que la escuela de teólogos necesitaba conocer, y organizar y relacionar esta información de una manera coherente. El segundo objetivo pedagógico de los escritores de los primeros manuales de teología fue enseñar a los estudiantes cómo investigar en teología, cómo pensar teológicamente, y cómo enfrentarse a las posiciones conflictivas de las autoridades de la tradición cristiana y de otros autores seculares, cuyos objeto y modos de análisis debían ser aprovechados para la actividad teológica" [15]. De las *Sententiae* de Lombardo, como *manual* para la enseñanza teológica, pueden también decirse con pleno sentido estas palabras.

Queriendo encontrar un equilibrio entre tradición y razón, la obra de Pedro Lombardo no tiene –afirma De Ghellinck [16]– ni la profundidad de la obra de San Anselmo, ni la originadad de Hugo de San Víctor, ni la sagacidad de Abelardo. Su trabajo presenta ciertas carencias en cuanto a su labor sistemática[17]. Si bien, como afirma Prades: "Paradójicamente ésta pudo ser también la razón de su éxito" y el medio con el cual "contribuye al progreso de su época: abre un camino que no se bloquea ni en las exigencias desmesuradas de los dialécticos ni en el deseo de sus rivales […]. Ayuda a orientar, rectificar y moderar el impulso espiritual irresistible del siglo XII, cuyos frutos se recogerán en la centuria siguiente" [18]. Efectivamente, la estructura dialógica de las *Sententiae*, el proporcionar una síntesis equilibrada en cuanto al número de autoridades aducidas, el hecho de presentar las discusiones y enfrentamientos teológicos más significativos, el servir como breve repertorio todas las cuestiones que debía plantear el teólogo, todo ello debía ser un claro aliciente para el estudio, la comprensión de los temas y la resolución teórica de las cuestiones en fidelidad a la fe y al dogma por parte de los maestros en teología que se sirvieron de este texto. Y por otro lado, el que no se presente como un sistema bien clausurado y obturado incitaría la labor personal de los comentadores y sería el medio para el progreso teológico posterior[19].

Por ello puede afirmarse que las *Sententiae* del Lombardo fueron el vehículo preferente para la expresión teológica, e incluso en muchos autores la vía por la que (a veces de manera exclusiva) los teólogos pensaron y escribieron sus propios desarrollos teológicos y filosóficos [20]. Ellos aprovecharon la abierta sistematización del Lombardo en materia teológica para comentarios más maduros y *Summae*[21], los textos que fueron "vehículos para la expresión de la teología sistemática y personal de los maestros"[22] medievales de teología en la medida en que progresivamente van incluyendo temas y terminología nuevas[23].

Las *Sententiae* fueron ordenadas originalmente en cuatro libros subdivididos en capítulos con epígrafes, cada uno con un tema bien definido. Fue Alejandro de Hales quien asoció el texto de Lombardo a la enseñanza universitaria y, para facilitar su valor como instrumento para los estudios avanzados de teología –era un requisito para la obtención del grado de *magister*–, pronto se dividieron los libros en distinciones, unidad temática más común que será seguida en los sucesivos comentarios[24].

En cuanto a la división y organización temática, los cuatro libros de las *Sententiae* de Pedro Lombardo están articulados teniendo como eje central una distinción que toma de San Agustín –el autor al que Pedro Lombardo sigue, con diferencia–, y que servirá para la ordenación de los temas y materias teológicas: la distinción entre *res* y *signa*. Dicha distinción agustiniana, expresada en *De doctrina christiana* [25], hace de Dios la suprema cosa o realidad [*res*], objeto del conocer y del amar humano, y del que dependen los *signos* [*signa*] que son utilizados para significar otras cosas; los sacramentos, e incluso las virtudes morales y teológicas serían *signa* que nos llevan a Dios. Y la teología –había afirmado en la primera distinción [26]–, versa o sobre *cosas* o sobre *signos.* A la distinción *res / signa* se añade, en el comienzo de las *Sententiae* la distinción entre *uti* y *frui*. *Frui,* pues hay cosas de las que se *goza* (y que, en la unión con aquello que se goza, somos felices): Dios como Trinidad –Padre, Hijo y Espíritu Santo– pues se goza de las realidades eternas e inmutables. *Uti*, pues hay otras realidades de las que se *usa* para llegar a ser felices y que necesariamente hacen relación a las primeras; y éstas son, por un lado, el mundo y sus criaturas o las virtudes humanas[27]; junto a ellas hay también otras realidades que se *usan* y de las cuales también *gozamos*, como bienes naturales –las virtudes y las potencias del alma[28]– o los dones sobrenaturales. Finalmente, las realidades que *gozan y usan* para Lombardo son el ángel y los seres humanos [29], los últimos con la particularidad de que en el actual estado itinerante gozan "como en un espejo" o bien "bajo imágenes oscuras" de aquello en lo que la voluntad reposa y sólo disfrutará plenamente en el futuro [30].

Con este fondo, los cuatro libros en que se articulan las *Sententiae* tratan de los siguientes bloques temáticos:

1: *De las cosas*:

a) Las cosas de las que hay que gozar. "En consecuencia, las cosas de las que hay que gozar, son: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo"[31]. A ellas dedica principalmente el libro I, en el que aborda la unidad de Dios en sí mismo y el misterio de la Trinidad (d1-d8), la trinidad de personas y sus procesiones (d9-d21), las personas divinas (d22-d25) y sus propiedades (d26-34) y finalmente los atributos de Dios como causa de las criaturas (d35-48).

b) Las cosas de las que hay que usar. "Las cosas que se deben usar son el mundo y lo que ha sido creado en él"[32]. A ellas dedica el libro II, donde trata de la creación en general (d1) y en particular: ángeles (d2-d11), realidades corpóreas (d12-15), y ser humano (d16-20), incluyendo un largo desarrollo en cuanto al pecado del hombre (d21-44).

c) Otras cosas son aquellas que gozan y usan. Y ellos son el ángel y el hombre: del ángel trata en el libro I (d2-d11) y del hombre en el mismo libro I (d16-29). Sobre esto, Pedro Lombardo introduce una aclaración al tratar en particular el tema de las *virtudes* puesto que de ellas se goza y hay también que usar [33]; comentándolo, añade Tomás de Aquino que, en el libro III, el texto de las *Sententiae* versa sobre "las cosas que ordenan las cosas usables a las gozables, las cuales también son en parte usables y en parte gozables" [34], es decir, las virtudes. Efectivamente, de las virtudes trata específicamente en el libro III, donde además de estudiar la encarnación de Cristo y la obra de la redención (d1-d22) se detiene en las virtudes tanto de Cristo como de los fieles (d23-d44).

2: *De los signos*: Pedro Lombardo, siguiendo de nuevo a San Agustín, entiende por "signa", "signos: aquellas cosas que se nos ofrecen para significar algo"[35], determinando en particular como *signa* los sacramentos, sobre los que tratará en el libro IV (d1-d43) libro que se cierra con un tratado sobre la escatología sobre "la resurrección y la gloria de los que resuciten" (d43-d50).

Sobre este esquema, los cuatro libros de las *Sententiae* quedarán distribuidos de la siguiente manera [36]:

–Libro I: El misterio de Dios, la Trinidad y los atributos divinos.

–Libro II: La creación, creación del ángel, las realidades corpóreas y los seres humanos; el pecado y la justificación.

–Libro III: La encarnación del Verbo y la redención. Las virtudes.

–Libro IV: Sacramentos y escatología.

Por tanto, y como ya se había mencionado arriba, el texto de Pedro Lombardo, al

tiempo que rescata las autoridades pertinentes para mostrar el estado de cuestión del tema que está desarrollando, no se limita a la elaboración de un mero florilegio o cadena de citas, se compromete también en una solución determinada argumentando –en determinadas ocasiones desde una confrontación de posiciones y en otras siguiendo más linealmente a un autor y su exposición del tema– con un interés pedagógico[37].

3. Como antes se ha señaldo, este esquema de la obra de Pedro Lombardo fue utilizado como articulación de los problemas teológicos tanto en la docencia como en la investigación de esta disciplina en Europa durante más de cuatro siglos. Los comentarios –medio más común–, se multiplicaron rápidamente. Muestra de ello es la compilación de datos en los distintos repertorios, el más conocido de los cuales es el *Repertorium commentatiorum in Sententias Petri Lombardi* de Friedrich Stegmüller[38], completado después por Doucet y otros autores (entre 1954 y 2002). Como señala Rosemann, una suma de los comentarios a los *libri Sententiarum* elevarían el número a 1407 textos[39]. Según Livesey [40] están catalogados unos 1600 autores de comentarios, entre los cuales figuran los mas significativos de los siglos que van del XII al XVI. Y pese a que algunos autores sostienen que la celebridad de las *Sententiae* sobrepasa su valor, y que ésta es fruto del azar histórico[41], no hay duda de los estudios realizados en los últimos años[42] ponen de manifiesto que, más allá de la valoración intrínseca de esta obra, su relevancia se debe al papel que ha desempeñado en la configuración sistemática de la teología como ciencia.

Los comentarios a las *Sententiae* siguen habitualmente como forma de exposición un esquema común. Sobre la división en libros (de Lombardo) y en distinciones (de Alejandro de Hales), el comentador suele articular su comentario[43] en *quaestiones* y artículos en los que se presentan distintos argumentos a favor y en contra; respuesta o solución del autor; respuesta a los argumentos en contrario; a veces se añaden incluso *conclusiones* y *corollaria*. Por otra parte, la articulación de las cuestiones divide a los autores: desde cuestiones muy cercanas al texto original, a modo de glosas, hasta los amplios desarrollos de San Buenaventura o Tomás de Aquino, articulados en cuestiones, artículos e incluso subcuestiones.

4. Como es sabido, Tomás de Aquino prepara el *Comentario* del texto escolar más conocido de la edad media, las *Sententiae* o *Sententiarum libri* de Pedro Lombardo[44], en el inicio de su tarea docente, si bien el texto sufrió modificaciones posteriores. Son los primeros años de su docencia en París[45], donde se prepara como bachiller [*baccalarius*] (1252) y donde luego continuará como maestro: allí es donde se elabora el gran comentario del Aquinate (de unas 5000 páginas)[46]. Para entonces, el texto de Pedro Lombardo había ya sido incorporado, apenas treinta años. antes a la enseñanza teológica de París por la iniciativa de Alejandro de Hales y, también, a la enseñanza de los dominicos [47].

Sin embargo, el *Scriptum super Sententiis* del Aquinate, evidentemente vinculado

con el texto original comentado, es decir, las *Sententiae* de Lombardo, muestra el desarrollo de un pensamiento ya muy maduro –e incluso a veces muy personal– a través de distinciones, cuestiones, artículos y subcuestiones. El sello original del Aquinate se refleja no sólo en los contenidos, en su mayor atención a unos temas frente a otros, o en la incorporación de fuentes, autoridades y referencias nuevas, o incluso en la presencia de desarrollos diferenciados, sobre todo está en la estructura general de la obra, que será más clara ya en la *Summa Theologiae*[48]. El texto de Santo Tomás sigue el orden de las *Sententiae,* así, aunque –según afirma Torrell– "se ha subrayado muchas veces la superación de la obra de Lombardo en cuanto a la claridad de la exposición, el hecho mismo de estar ligado a la obra de Lombardo no le permite siempre desarrollar plenamente su propio genio, lo cual puede percibirse claramente en su fidelidad"[49].

El primero de los cambios que introduce Tomás de Aquino es ya el orden del libro; frente a la distinción de *res/signa* o de *uti/frui* que articula el texto lombardiano, Tomás de Aquino organiza la teología en una dinámica de *salida* y *retorno* (*exitus/reditus, descensus/regressus*), donde, "teniendo a Dios como centro, todas las cosas «proceden de Él como origen» y «vuelven a Él como fin último»"[50]. Tal como expresa en su *Prólogo,* "mediante la sabiduría de Dios son manifestados los arcanos de la Divinidad, son producidas las obras de las criaturas; y no sólo son producidas, sino también, son restauradas y son perfeccionadas, con aquella perfección –digo– con la que cada uno dícese perfecto en la medida que logra su fin" [51].

Pues como afirma en la distinción 2 de su *Comentario,* en la "División del texto de Pedro Lombardo": el texto de las *Sententiae* se puede reordenar o dividir siguiendo unos nuevos parámetros. Por un lado, "la consideración de esta doctrina será sobre las *cosas*: o según que salen de Dios como principio, o según que se refieren a Él como fin. Por lo tanto, la primera parte trata de la cosas divinas según su salida del principio; en la segunda parte, según su retorno al fin. Esto último se tratará al inicio del libro tercero" [52].

Este mismo esquema será mantenido por Santo Tomás posteriormente en la *Summa Theologiae,* su texto teológico más consagrado. Así pues hay un movimiento de *salida* (intra y extra-trinitaria) que abarca tanto la procesión de las personas divinas y la creación de las realidades mundanas, y *retorno* o *regreso* (la reparación de las criaturas hecha por Cristo y el cumplimiento del fin de lo creado, que es su unión a Dios). Así, la *Summa* se organiza (tras una cuestión que considera el estatuto científico de la teología, I, q. 1) considerando a Dios uno y trino (I, q. 2-43, lo que incluye el *exitus* intra-trinitario o las procesiones divinas) y la procedencia de las criaturas de Dios (I, q. 44-22), sean ángeles, el cosmos o el hombre. En segundo lugar: el movimiento hacia Dios como a su fin, para lo cual estudia el movimiento del hombre (I-II, q. 1-114; II-II, q. 1-189: la vida eterna, medios para conseguir el fin humano –actos, virtudes–), y la redención, la redención del ser humano mediante Cristo (III, q. 1-59), y los signos de la salvación: los sacramentos (III, q. 60-90): "Después de que el Maestro tratara en los dos libros anteriores de las

cosas divinas inmediatamente después de su salida del Principio, en este libro empieza a tratar sobre las cosas divinas, según su retorno al fin, es decir, a Dios. Por lo cual se divide en dos: en primer lugar, trata este retorno al fin por parte del que reconduce (libro III); en segundo lugar, trata lo que se exige por parte de los que son reconducidos, es decir, los sacramentos que disponen para la gracia: y esto en el libro IV"[53].

5. La presente edición castellana de las *Sentencias* de Lombardo y del correspondiente *Comentario* de Santo Tomás, inicia por tanto el tratamiento "de las cosas divinas […] según su retorno al fin". Y en concreto, en el contexto de esa segunda parte en que el Aquinate divide la teología, esta obra que ahora se presenta está dedicada a la *primera sección* de la Tercera Parte: "el retorno al fin por parte del que reconduce"[54], esto es, la Encarnación de Cristo: pues el Verbo, segunda persona de la Trinidad, se ha hecho carne (con lo que ello comporta: encarnación, pasión, muerte y resurrección) para lograr la restauración de la creación en general y de la humanidad en particular.

En este libro III nos encontramos, primero, con el misterio de la Encarnación[55], pues "La tercera cosa que pertenece a la sabiduría de Dios es la restauración de las obras. En efecto, una cosa debe de ser reparada mediante lo que fue hecha; por lo tanto, las cosas que fueron hechas mediante la sabiduría conviene que sean reparadas por la sabiduría" [56]. Así, dirá Tomás de Aquino al inicio de este comentario al libro III: "lo que reconduce de forma efectiva a Dios, es el mismo Dios encarnado, Cristo" (d. 1-22). En segundo lugar se tratarán "las cosas que reconducen formalmente, que son las virtudes y los dones" (d. 23-50). A saber, tratará de las virtudes, no sólo en Cristo, sino también las humanas que pueden ser practicadas a imitación de Cristo (el texto aborda tanto las virtudes cardinales como las teologales, incluyendo una sección dedicada al decálogo).

Ciertamente, queda expresamente destacado[57] en este primer núcleo temático abordado en este libro (III, d. 1-22) que la encarnación es del Verbo pero es al mismo tiempo una acción trinitaria en lo que dice relación a la *naturaleza* [58]. Fue conveniente que la encarnación se realizara en la segunda persona de la Trinidad, el Hijo (d. 1) y fue conveniente también que fuera por obra del Espíritu Santo, la tercera persona (d. 4), pero en ambos casos es una obra trinitaria en cuanto a la naturaleza. Además, afirmar la Encarnación supone no incurrir en dos errores que falsean la fe cristiana: por un lado, destacar la divinidad de Cristo limitando cuanto de "humano" le sea propio; o por otro lado, haciendo de la Encarnación una suerte de descenso ontológico que cuestione su divinidad. En respuesta, Pedro Lombardo argumentará (d. 2) que se asume la *humanidad entera*, cuerpo y alma, haciéndolo hombre perfecto y perfecto Dios, con todas sus propiedades y accidentes. Desde ahí revisará en qué sentido se le pueden atribuir a Cristo, Dios y hombre, algunas atribuciones comunes a los hombres y que parecen no ser congruentes con una persona divina (d. 3), como por ejemplo la transmisión del pecado original.

La discusión[59] se hace más técnica a partir de la distinción 5, donde Lombardo enfrenta diferentes posiciones teológicas sobre cómo se concreta la Encarnación, y se plantean distintas opciones: que la persona asumiera la persona, o que asumiera la naturaleza; o que la naturaleza asumiera la persona, o que asumiera la naturaleza, resolviéndolas de la mano de San Agustín. Cuestión que va resolviéndose a continuación distinguiendo entre naturaleza y persona, supuesto, hipóstasis, hombre y humanidad (d. 6) revisando la definición de Boecio y las conclusiones de los Concilios pertinentes. Seguidamente, Pedro Lombardo irá explicando varias expresiones iluminando su comprensión, como por ejemplo de qué modo ha de entenderse "Dios es hombre" o "Dios se hizo hombre" (d. 7) a modo de ejemplificación de la comprensión ganada en la distinción anterior.

Una vez ganada la precisión técnica y conceptual para comprender el misterio de la unión en Cristo, Pedro Lombardo planteará distintas consecuencias que se derivan de la comprensión de Cristo como verdadero Dios y verdadero hombre, una persona divina con dos naturalezas. Y ello para la naturaleza divina (como *nacer*, en la d. 8), para la naturaleza humana (ser adorada con *latría,* en la d. 9) o para la d. persona divina: cómo es sustancia y persona en cuanto hombre, y si es naturalmente hijo (en la d. 10), si es criatura (d. 11), si comenzó a ser, tiene potencia para pecar o pudo ser de género femenino (d. 12).

A continuación el maestro parisino abordará las perfecciones y defectos asumidos por Cristo con la naturaleza humana; primero, las perfecciones, indagando cómo pueden serle atribuidas la gracia y la sabiduría (d. 13), la ciencia y el poder (d. 14). Después los defectos: defectos de la naturaleza humana, corporales o anímicos como el dolor o la tristeza (d. 15), padecer, morir (d. 16).

Como afirma Tomás de Aquino en su "División del texto de Pedro Lombardo": tras considerar lo que Cristo *asumió* con la naturaleza humana, pasa a continuación atiende a aquello *que hizo* mediante ella; y lo hace por redución al principio de operaciones (que es la voluntad, d. 17) y a la condición del obrar (ser meritorio, d. 18).

Las cuatro últimas distinciones de esta primera parte del libro III se dedican a la obra de redención realizada por Cristo a través de su pasión y de su muerte, "escándalo para los judíos, necedad para los gentiles"[60]. Para ello, primero muestra en qué consiste la pasión de Cristo como liberación de los males y penas que sufre el género humano (d. 19) para después indagar las distintas causas involucradas en la Pasión: su causa final y eficiente (d. 20), concluyendo que la Pasión fue necesaria para que Dios liberara al hombre de la pena del pecado no sólo como ejercicio de su poder, sino buscando la justicia. Finalmente estudia en qué consista la muerte de Cristo (d. 21) si es algo que afecta a la deidad o sólo a la humanidad, a saber, si se separan las dos naturalezas o se separa sólo el alma del cuerpo; para resolverlo irá incorporando las precisiones

terminológicas ganadas anteriormente (d. 6) involucradas para solucionar, en la última distinción de esta parte (d. 22) una última duda: si durante los tres días en que Cristo estuvo muerto, Cristo fue hombre, y si lo era en todo lugar y tiempo.

II. “PERSONA”: LA RIQUEZA ANTROPOLÓGICA DE UNA CUESTIÓN TEOLÓGICA

1. La perenne actualidad del problema filosófico sobre la persona

En las líneas que siguen quisiera esbozar uno de los temas –a mi juicio– más atractivos de los contenidos en esta primera parte del tercer libro de las *Sententiae* y su comentario: la cuestión de la persona. Ésta, planteada en el contexto de la resolución de varios problemas teológicos, es una de las "ganancias" netas de la filosofía medieval: "la noción filosófica de persona es una de aquellas que por su origen pueden llamarse cristianas, pero por su contenido son estrictamente filosóficas"[61].

El tratamiento contemporáneo del tema de la persona afirma haber superado los esfuerzos de los filósofos y teólogos anteriores en la comprensión de la peculiar realidad de la persona. Ciertamente, "el tema de la persona reviste un carácter inundatorio en el pensamiento actual […]. Por dondequiera que se mire, se descubre el tema de la persona como uno de los temas capitales"[62]. En ese sentido, son numerosas las objeciones al pensamiento medieval por su insuficiencia en la concepción de qué es y define la persona a la que atribuyen una comprensión sustancialista (a saber, equiparándola a las demás realidades), no relacional y por tanto insuficiente de lo que, según entienden, es el principal hallazgo especulativo del cristianismo a la historia del pensamiento[63]. Podríamos citar autores como Max Scheler[64] o, sin salir del panorama español, y sólo a modo de ejemplo, la propuesta del filósofo y metafísico español Xavier Zubiri[65].

Como ejemplo puede ilustrarnos la actitud presente en Zubiri respecto al tema: entre el pensamiento medieval y el personalismo contemporáneo [66]. Así –afirma– la *realidad personal* no puede ser bien entendida *como sustancia* sino *como sustantividad* [67], pues persona como 'sustancia' significaría aquello que es *en sí*, quedando lo definitorio de la persona como un fondo insondable que puede o no quedar expresado por lo que *la persona hace* y que apenas queda modificado por lo que *a la persona le pasa*. A lo sumo, desde la noción de sustancia, la persona se comprendería como la *fuente* y el soporte de una serie de actos y acciones. Según Zubiri, la filosofía moderna rompió con esta idea de que la realidad es *sustancia* como un *en sí,* para entender que la única realidad cierta es el yo, la conciencia, pero también entendida como sustancia, con lo cual la persona deja de entenderse desde el *en sí* para comprenderse como un *en mí*[68]. Frente a la noción de *sustancia,* Zubiri propone entender la realidad como *sustantividad*[69] por tres motivos. El primero, porque la noción de *sustantividad* aplicada a la realidad humana nos permite entender cómo ella es *una*[70], tanto entitativa como operativamente, y afirmar la espiritualidad del hombre y su carácter esencial y necesariamente corpóreo. El segundo, en cuanto la sustantividad personal es *supra-stante* de las notas y propiedades que la configuran como tal, es decir, más que servir de apoyo a propiedades o notas que se *derivan* de ella, es integradora, unidad de una acción integrativa en la que *lo vivido* no sólo cambia, afecta, modifica o enriquece psicológicamente a la persona, sino que es lo que *hace* a la persona esencialmente. El tercero, porque *como* realidad, la persona es un «de suyo», en cuanto posee *en propio* su carácter de real, pero es un «de suyo» que lo es en sentido estricto: de ahí la

definición de persona como realidad «de suyo» que es formalmente «suya»; la realidad humana es *reduplicativamente* suya[71]. El hombre, a diferencia de cualquier otra realidad, no se limita a *ser*, "es" *su* realidad, implica una autoposesión que es lo que en última instancia le define como *persona*[72]. Este ser *suyo* de la persona, a nivel operativo, no implica sólo que los actos que pueda ejercer alguien le califiquen como a un sujeto, sino que son suyos[73]. No es éste el momento de desarrollar más esta cuestión que, ciertamente sólo manifiesta la actualidad del tema y en parte las coordenadas fundamentales en las que es planteado.

2. Hitos en la concepción metafísica de persona: desde la filosofía griega a Tomás de Aquino

1. El marco y contexto de la mayor parte de la discusión medieval, y en particular, del tratamiento de Tomás de Aquino sobre la *persona*, es la comprensión de dos verdades teológicas (frente a cualquier posible distorsión o error): por un lado la unidad de esencia o naturaleza en Dios y la diferencia entre Padre, Hijo y Espíritu Santo; por otro lado, considerar a Cristo, Dios y hombre, como *verdadero* Dios y *verdadero* hombre. Ciertamente, estas cuestiones teológicas han sido las que han permitido a los pensadores medievales ir afinando el utillaje conceptual necesario para abordar mejor lo que define también la persona humana.

Sin embargo, ¿puede decirse que la noción de *persona* es un "descubrimiento cristiano"? Se suele afirmar que la filosofía clásica, tanto griega como romana, carecía de una neta concepción de la persona[74], como podría también advertirse por el uso originario de los términos que preceden al de *persona*[75]. Ciertamente, Platón, Aristóteles y otros pensadores griegos y latinos no fueron ciegos a la cuestión de qué es el ser humano, pero en su intento de comprenderlo –se nos dice– no habrían logrado avistar el punto metafísico central que distingue, conceptualmente, ser humano y persona, descubrimiento que se suele atribuir a la tradición judeo-cristiana.

2. Si atendemos a los hitos más significativos[76] de la historia del pensamiento antiguo, nos encontramos sugerentes consideraciones sobre el ser humano. Platón, autor cuyo pensamiento iluminó muchos de los primeros filósofos cristianos en su defensa de la *inmortalidad del alma*, nos describe el origen, realidad y destino del alma en varios de sus diálogos[77]: concluyendo que el ser humano es una peculiar realidad de cuerpo [*soma*] y alma [*psique*] con unión accidental, siendo el alma un principio inmortal y espiritual, cognoscitivo, y sólo encerrado en lo inferior, lo material, el cuerpo, en la medida en que se ha dejado arrastrar por una de sus partes (parte concupiscible)[78]. El pensamiento platónico y neoplatónico (a través de Plotino[79]) será un punto de apoyo básico para los primeros pensadores cristianos.

Por su lado Aristóteles es, quizás, el autor con cuyas obras más se definió el modo de pensar y muchos de los contenidos y conceptos con los que abordar intelectivamente la realidad, e incluso la realidad humana (especialmente a partir de su re-descubrimiento en el siglo XIII). Pues en su *De anima* se asientan los principios de la psicología filosófica o ciencia del alma. El ser humano consiste en una peculiar y paradójica realidad que resulta de la unión sustancial de un alma espiritual y un cuerpo, en una unión esencial donde el alma se comprende como *forma* del cuerpo[80]. Ciertamente, aunque Aristóteles en varios pasajes aborda la realidad humana como una realidad que en cierto modo tiene algo *divino*[81] por su intelecto –capaz de conocer inmaterialmente, en virtud de lo cual advierte de una diferencia radical entre el alma humana y las otras realidades animadas y sus respectivas formas–, no queda resuelto el estatuto del alma tras la corrupción y

muerte (separación del cuerpo) y el carácter individual del *hombre* si su principio específico es el *alma* más allá de una concreción material o corporal[82].

Por tanto, puede decirse que para la tradición griega no es desconocida la comprensión de la realidad humana como una realidad diferente de otras: inanimadas, vegetales o sensitivas animales[83]. Sin embargo, lo específicamente señalado no apunta a esto; o al menos no sólo a esto: aquello que el término *persona* refiere no es sólo si hay un estudio sobre la realidad humana, sino si hay una comprensión de que la realidad humana, como realidad, es de otro orden a las realidades no personales. Por ello se atribuía como origen del término *persona* la expresión *per se una*[84], porque, como tal, *persona* advierte de una diferencia fundamental, es una realidad concreta, distinta de las otras del cosmos[85], y con una especial dignidad[86].

3. Esto es particularmente cierto también en el pensamiento romano, un pueblo definido por uno de sus logros: el ordenamiento y la configuración de un cuerpo jurídico del que nos hemos nutrido durante siglos (atravesando toda la Edad Media) para la regulación de la vida civil e incluso también en el orden eclesiástico. La significación jurídica de *persona* como una determinada condición civil o jurídica de alguien, sujeto de derechos y deberes en el orden socio-político (por oposición a *res,* cosa, aquello sobre lo que se ejercen dichas acciones) es una aportación principal, así como el acercamiento a la *persona* y su especial dignidad desde lo moral, un enriquecimiento conceptual que debemos al pensamiento estoico, principalmente[87]. Es Cicerón, el gran transmisor del pensamiento griego al imperio romano (él traduce *prósopon* por el latino *persona*), con quien el término *persona* adopta una mayor precisión filosófica para referirse al ser humano[88]; en Séneca *persona* equivale a *homo* y en el gran jurista Gayo, a *hombre singular*[89].

4. Así, cuando los primeros cristianos deben explicarse y comprenderse (a ellos y a la particular relación del hombre con Dios y con el mundo, heredera de la cosmovisión judeocristiana), realizan un diálogo con el mundo al que acceden: el pensamiento griego y romano, para transmitir la novedad del cristianismo, llevando conceptos y planteamientos filosóficos antiguos en dirección a un nuevo horizonte; eso supone una transformación del mundo viejo en un nuevo mundo, reinterpretando un pensar y un hablar filosófico y jurídico desde un marco de referencias ya diferente [90]. Históricamente, la tradición platónica (especialmente en la formulación agustiniana) era preferible por su neta defensa de una noción de alma espiritual que trascendía y sobrevivía a la separación del cuerpo[91]. De hecho, Agustín de Hipona, considerado el autor que “bautiza” el pensamiento antiguo [92], afirma en sus *Confesiones* la realidad inmaterial del alma apoyado en el platonismo griego que se enseñaba entonces[93]. Pero no basta con la concepción de un *alma racional,* pues la noción de *alma*, incluso siendo espiritual, en cuanto forma del cuerpo, vincula al hombre con los otros seres animados; y los autores cristianos afirman, en cambio, que en cuanto *imagen y semejanza* de Dios, comparte con lo divino algo que lo hace único de entre lo creado en virtud del dominio, la libertad y la

racionalidad[94]. Como afirma Sayés “el concepto de persona como distinto de naturaleza no existía en la filosofía helénica y tuvo que ser inventado por exigencias de la fe” [95].

Los pasos concretos que se avanzan para la comprensión de la “persona”, vienen dados de modo particular en la resolución de varios problemas teológicos con los que los autores cristianos se enfrentaron (con el fin de comprender la fe cabalmente y defenderla de interpretaciones distorsionadas). No fue, efectivamente, ni un camino sencillo, ni una senda compartida: a los problemas que surgen por las distintas posturas heréticas deben sumarse las diferencias de signo o matiz de las tres tradiciones trinitarias o cristológicas[96].

De este modo puede afirmarse que el concepto de *persona* fue “iluminado por los misterios de la Trinidad y la Encarnación” [97] en la medida en que para comprender tanto la Trinidad de personas en una unidad esencial divina, una misma sustancia o naturaleza, y para entender la unidad de la naturaleza humana con la segunda persona de la Trinidad, dos naturalezas unidas sustancialmente en una persona “la relación que hay entre realidad personal y realidad natural constituye el misterio en cuestión […]. Una intelección de estos conceptos [‘persona’ y ‘naturaleza’] es indispensable para la construcción de enunciados significativos referidos a los misterios divinos de la Trinidad y de Cristo, y una falta de rigor conceptual en su consideración sólo puede llevar a la incomprensión de los artículos centrales de la fe cristiana”[98]. Por tanto, el cuidado en preservar en su integridad las verdades de fe de la Trinidad divina y de la perfecta humanidad y divinidad en Cristo en un momento en que faltaban unos términos suficientemente precisos conceptualmente (con el consiguiente riesgo de oscuridad, dudas y errores) fue impulsor del progresivo desarrollo de la idea de persona hasta su definición más acabada en el siglo XIII.

En resumen, los principales problemas que los teólogos y pensadores cristianos tuvieron que resolver –y para ello necesitaban contar con un concepto preciso de persona–, fueron, primero, afirmar la unidad divina en tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que no añaden ni división ni multiplicidad en Dios. El segundo gran problema –y para el objetivo de esta presentación, el principal– fue la comprensión de Cristo como Dios hecho hombre, verdadero Dios y verdadero hombre, y cómo pudo darse una unión tal de dos realidades absolutamente diversas. Con ellos lograron una “mejor apreciación del misterio de la única criatura hecha a verdadera imagen y semejanza de Dios, una criatura diferente, al respecto, de toda otra criatura […] es la semejanza con Dios al nivel de lo ‘personal’”[99].

Veamos resumidamente algunos hitos que ilustran muy sumariamente el largo recorrido histórico en la progresiva comprensión de la noción de persona, una cuestión que comienza con la primera formulación realizada en el Concilio de Nicea[100] (325), es desarrollada por los Padres de la Escuela de Cesarea de Capadocia (o Padres

Capadocios), es determinada lingüísticamente en el Primer Concilio de Constantinopla (381), revisada en los Concilios de Calcedonia (451), Segundo Concilio de Constantinopla (553) y Tercer Concilio de Constantinopla (680-681), para encontrar una formulación latina (no exenta de problemas sin embargo) con Boecio. Será, posteriormente, Pedro Lombardo († 1160), quien sintetizará la discusión para una nueva expresión del pensamiento teológico medieval. Reitero: aquí veremos sólo algunas pinceladas de este gran tema de la historia del pensamiento.

5. La historia de la determinación de estas dos verdades de fe comienza con la historia de un desencuentro: en la tradición latina se hablaba, en el caso de la Trinidad, de una *substantia* y tres *personae*[101], por cuanto *sustancia* indica la realidad diferenciada y completa; en cambio los griegos articulaban la Trinidad en una sustancia o *ousía* y tres hipóstasis. Con el agravante de que para el mundo griego *persona* significaba un rol o papel desempeñado, por lo que la expresión latina parecía negar la realidad de las tres personas (sabelianismo[102]); y en cambio *hipóstasis* se traducía al latín como *substantia,* por lo que se interpretaba la definición trinitaria griega con el error del arrianismo [103]. En resumen, se debía aclarar la articulación de naturaleza y persona, o sustancia e hipóstasis o sustancia y persona, en la explicación de los mencionados misterios.

Así, en el Primer Concilio de Nicea celebrado de mayo a junio del año 325, que concluye con la primera parte del símbolo de fe: se dice creemos "en el Señor Jesucristo, Hijo de Dios; nacido del Padre, es decir, *de la substancia del Padre*, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no hecho; de la misma substancia que el Padre, que los griegos llaman *homousion*" [104]. En el mismo orden, en una de sus epístolas dirigidas a los fieles de Antioquia, San Atanasio (295-373)[105] explica cómo entender *hipóstasis* aplicada a la Trinidad, y concluye con firmeza en su adhesión a la fe católica, mas no se ha logrado todavía un desarrollo suficiente de los términos involucrados. También en el sínodo de Alejandría[106] en el año 362 se concluía, igualmente, que no había diferencias reales entre griegos y latinos, pese a la variedad de los términos.

San Gregorio Nacianceno (329-389), por su parte, ahonda en esta separación terminológica desde la perspectiva de los griegos: "Nosotros, los griegos, decimos religiosamente una sola *ousía* y tres *hipóstasis*. La primera palabra manifiesta la naturaleza de la divinidad; la segunda, la triplicidad de las propiedades individuantes. Los latinos piensan lo mismo, pero, a consecuencia de la estrechez de su lenguaje y de la penuria de palabras, no podían distinguir *hipóstasis* de la *ousía* y empleaban la palabra *persona,* para no hacer pensar en tres *ousías*. ¿Qué ha sucedido? Algo que sería cómico, si no fuera tan lamentable. Se ha pensado que había diferencia de fe, allí donde no había más que un embrollo de palabras"[107]. Por eso San Gregorio identifica *persona* con *hipóstasis*, añadiéndole las notas de totalidad, inteligencia e independencia. En cuanto a la Trinidad, afirma que *persona* al seno de la Trinidad indica una relación: "se

salvaguarda la distinción de las tres hipóstasis en la única naturaleza y dignidad de la divinidad" [108].

La cuestión terminológica, vemos, será determinante; de manera que poco después, en el año 376, San Jerónimo (340/350-420), por la parte latina, solicita al papa Dámaso que se clarifiquen los términos por las perplejidades (y acusaciones de herejía) surgidas de la incomprensión de las palabras utilizadas: "Ahora pues […] después de la fe de Nicea, después del decreto de Alejandría, dado de acuerdo con Occidente, se me exige a mí, hombre romano, por parte de los campenses, casta arriana, ese nombre nuevecito de las tres hipóstasis […]. Les preguntamos qué piensan ellos pueda significar eso de las tres hipóstasis y nos responden que «tres personas subsistentes». Yo les respondo a mi vez que así lo creo; pero no basta el sentido: quieren también la palabra, pues se esconde no sé qué veneno en las sílabas […] como no repetimos sus propios vocablos, se nos tacha de herejes" [109].

Y en la misma carta señala que afirmar tres hipóstasis es incurrir en los términos (y finalmente en el contenido) en el error arriano: "yo no tendré inconveniente en hablar de tres hipóstasis: si lo mandáis, formúlese un nuevo credo después del de Nicea, y confesemos los ortodoxos la fe con palabras semejantes a los arrianos". Sin embargo, en cuanto a la posición propia de San Jerónimo determina que en Dios "sólo hay una naturaleza, la de Dios, que de verdad es, pues el subsistir no le viene de otra parte sino de sí misma […] y en las tres personas sólo subsiste una divinidad, sólo hay una naturaleza que verdaderamente es. Y el que dice tres entes, es decir, tres hipóstasis […] trata de afirmar tres naturalezas" [110].

Por lo que nos dice, si bien era evidente para ellos que la diferencia en las posiciones entre griegos y romanos no se trataba tanto de una diferencia de nociones o de teorías cuanto de una diferencia de lenguaje y expresiones, sin embargo el riesgo de errores en estas tesis fundamentales de la fe hicieron que se mantuviera el esfuerzo por hacer confluir en una misma declaración a los padres griegos y romanos, teniendo como márgenes a evitar, la presión del arrianismo y otros movimientos heréticos, que cercaba intelectual e incluso social y políticamente a estos autores [111].

Sin embargo, esta evidencia de que la cuestión era de términos y que gran parte de su desencuentro se debía a la ambigüedad del lenguaje se prolongó mucho más de lo deseado, de manera que en autores posteriores sigue encontrándose una indefinición en cuanto a los términos que acompañaba a un esfuerzo de clarificación, sin negar ninguno de los contenidos de fe que se querían explicar.

San Basilio (ca. 330-379), en una carta dirigida a San Gregorio de Nisa, nos resume muy sintéticamente los conceptos involucrados: por un lado, la noción de *ousía* como algo general y común, frente al cual la de *hipóstasis* se aplica a lo particular e individual; así, quien habla de *hombre* hace surgir en nosotros una noción vaga, no señalando con el

nombre lo que subsiste en una naturaleza [112]; sin embargo, cuando se habla de persona, ya se refiere uno a la naturaleza subistente o hipóstasis, restringiendo con cualidades específicas ese objeto general e indefinido mentado por la *ousía*[113] (cualidades que pertenecen a la hipóstasis, pero no a la *ousía*)[114]. Y San Basilio traslada al seno de la divinidad esta diferencia entre sustancia y persona [115], y de ese modo atribuir a la divinidad la identidad de una naturaleza o ousía y la distinción de personas, salvando las distancias debidas[116]. En su escrito dedicado al Espíritu Santo [117], San Basilio distinguirá entonces la sustancia o *ousía* del Padre o del Hijo, que son la misma realidad, de las *distintas hipóstasis* o personas, con el objetivo de defender la plena divinidad del Hijo.

Por su parte San Ambrosio de Milán (ca. 333-395) sin definir qué es sustancia, sí plantea que en el seno de la Trinidad no hay tanto una separación como una *distinción*[118], "Porque hay un solo Dios, y además no se debe confundir al Padre y al Hijo, como hacen los sabelianos, ni se debe separar al Padre y al Hijo, como hacen los arrianos […] no están separados en cuanto a la divinidad" [119].

6. Así, en torno a la aclaración del misterio trinitario, se dio un interesante desarrollo de la noción de *persona* como *hipóstasis* a diferencia de la *ousía* o naturaleza. Este esfuerzo de los Capadocios, en parte, quedó determinado en el Concilio de Constantinopla (381), donde se muestra igualmente la identidad de *hipóstasis* y persona[120] pues –siguiendo el testimonio de Teodoreto de Ciro– "se ratifica la fe que nos enseña a creer en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, haciendo un objeto evidente de fe la divinidad de la potencia y la única sustancia [*ousía*] del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo […] en tres hipóstasis perfectas, es decir, tres personas perfectas", rechazando las tesis de Sabelio que confunde las hipóstasis y destruye las propiedades personales, y rechazando al mismo tiempo quienes mutilan la noción de substancia, naturaleza o divinidad[121]. Su consagración definitiva llegaría con el Segundo Concilio de Constantinopla, momento en el que junto con la fórmula trinitaria quedan también fijados los términos técnicos fundamentales que ella reclama[122].

En estas controversias trinitarias hay que afirmar que también se fue configurando una característica que definirá la persona en la Trinidad y que será de gran valor para las revisiones antropológicas contemporáneas: si lo particular y que determina la esencia común en el seno de la identidad de naturaleza y sustancia divina es la persona, tal diferencia no puede darla algo "añadido" constitutivamente a la naturaleza, sino una*relación, la relación de origen* (según puede verse en los estudios, por ejemplo, de Basilio, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa [123], y especialmente San Agustín en su *De Trinitate*). Dicha diferencia entre personas no es sustancial pero tampoco puede concebirse nada accidental en Dios, afirmando la relación como algo distinto tanto de la sustancia como de los accidentes, de manera que el Padre y el Hijo (por ejemplo), se diferencian por *su relación*[124]. Un autor muy posterior pero clave en la comprensión de la noción de *relación* (y la de*existencia*) atribuida a las personas divinas y

derivadamente a la persona humana será el teólogo Ricardo de San Víctor († 1173) [125], si bien no nos detendremos en su descripción.

La definición de la realidad trinitaria fue uno de los grandes temas de reflexión y enseñanza de los Padres de la Iglesia [126]; por poner un ejemplo ilustrativo, son autores de escritos o tratados *De Trinitate,* tanto los Padres griegos San Basilio, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría o Juan Damasceno, como los autores latinos Novaciano, Victorino, San Hilario, Eusebio, Faustino, Agustín de Hipona, Fulgencio, Vigilio de Tapso, o los teólogos Alcuino, Ruperto, Ricardo de San Víctor o Gualterio.

Pero, además de encontrarse en el marco de la discusión trinitaria, hay una progresiva introducción del término *hipóstasis* en la teología de la encarnación[127], clave para entender la realidad de Cristo. Demos un repaso por algunos autores significativos[128].

7. Como señala Lombo, la clarificación de la realidad de Cristo supuso el enfrentamiento de intereses de escuelas [129], pero sobre todo un esfuerzo unitario en todas las propuestas para preservar la identidad de la fe frente a varias posiciones erróneas en la comprensión de cómo Cristo es una persona que es hombre y Dios. Será en el Concilio de Calcedonia [130] (451) cuando quede fijada la terminología para expresar la unión de las dos naturalezas divina y humana en Cristo, en la unidad de una sola persona.

Así, Atanasio de Alejandría –enfrentándose a los arrianos que argumentaban con textos de las Escrituras para defender la *creación* del Hijo por parte del Padre, y por tanto su no divinidad ni identidad de naturaleza[131]–, defiende que es verdaderamente hombre y de igual modo verdaderamente Dios, y que como Dios, el Logos, el Verbo, llegó a ser hombre, de manera que "las cosas que son propias de la carne se dicen del Logos porque existió en ella" y "el Logos hacía, por medio de su propio cuerpo, las obras que son propias del Logos mismo"[132]. Las consecuencias: creación, caída, restauración de la imagen, redención mediante la muerte y resurrección, son tratadas en *La encarnación del Verbo*[133].

San Gregorio de Nisa (ca. 333-395) aplica la categoría de *hipóstasis* al misterio de la encarnación [134] debiendo resolver cómo mantener la unidad de la persona, de la hipóstasis, cuando ésta parecía asociada a la presencia del alma racional en un cuerpo organizado. Parece buscar más la unidad de Cristo que la unidad de persona, y hace del Logos, segunda persona, la forma de esa humanidad. Esta forma de unir en Cristo un Logos divino a un cuerpo (no completamente humano), no dejará de dar problemas en la comprensión de la perfecta humanidad de Cristo[135]. Y si bien San Gregorio tiene frente a sí al error de Apolinar de Laodicea (que para unificar en Cristo las dos naturalezas prescinde el alma racional de la naturaleza humana), y por otro lado "no aceptaría voluntariamente la tesis de Apolinar", tiene tesis en parte cercanas a la de éste

[136].

Por su parte, San Ambrosio, obispo de Milán quiere dar respuesta al error de Apolinar en su escrito *El misterio de la encarnación del Señor* [137]: allí afirma la naturaleza humana en Cristo a la vez que la naturaleza divina, de manera que el padecimiento de la naturaleza humana, es difícil de comprender cómo puede pasar a ser un padecimiento de la naturaleza divina, siendo así que no puede ser un padecimiento en apariencia, pues el Hijo de Dios "es uno y el mismo", "es uno y no dos"[138], y no puede afirmarse que no es uno porque la divinidad sea de la misma naturaleza que "la carne"[139] como afirman los arrianos (porque eso lo separaría de la sustancia del Padre). En Cristo, pues, hay "asunción de un alma racional y al afecto propio de la naturaleza humana"[140] porque "asumió y tomó un alma perfecta, humana, racional" [141] y no la carne sin el alma. Esta asunción, por otro lado, no incorpora un nuevo ente a la divinidad, una tétrada[142].

Un importante hito en la comprensión cristológica de la hipóstasis y la persona es Teodoro de Mopsuestia [143]: quien plantea la unión hipostática a partir de dos naturalezas que se reconocen completas. En su *De incarnatione*[144] afirma que "el hombre Jesús es semejante a todos los hombres, y en nada difiere de lo que es connatural a los hombres"[145]. O mejor, Cristo "hombre es consustancial al hombre, y Dios es consustancial a Dios; entonces, ¿cómo el hombre y Dios puede ser uno mediante la unidad?" [146]. En respuesta señala que "la naturaleza de cada uno de ellos difiere" "una misma persona no se encuentra en una naturaleza indistinta, sino en una unida", rechazándose la confusión de naturalezas y la división de la persona, pues "se conoce que la razón inconfusa e indivisa es la persona" "unión de la persona"[147]. Hay todavía una falta del instrumental adecuado para comprender la unidad de persona, y de acción, en Cristo.

Cirilo de Alejandría tiene que enfrentarse con varios errores doctrinales que suprimían el alma (humana) de Cristo uniendo directamente Logos, Verbo, al cuerpo o corporalidad humana ("el Verbo se hizo carne"); de ahí que insista en atribuir a la segunda persona de la Trinidad lo propio de la naturaleza divina y también de la humana: "fue voluntad suya reconducir [la carne] al estado original apropiándose de la carne. Y no una carne carente de alma, como algunos piensan, sino vivificada por un alma racional"[148]. E insiste: "debe, desde luego confesarse que el cuerpo asumido estaba dotado de alma intelectual […] el Verbo que era Dios no se ha cuidado sólo del cuerpo terreno, lo que habría equivalido a dar de lado lo que es mejor en nosotros, el alma, sino que con sabiduría ha provisto simultáneamente al alma y al cuerpo" [149]. Cirilo comprende el problema desde el esquema Logos-cuerpo, sólo que habla de *physis* en un intento de evitar el lenguaje propio de Nestorio, aunque a *physis* le atribuye la humanidad. Une correctamente *logos* y *cuerpo*, pero en ocasiones hay cierta confusión de naturalezas: hay dos naturalezas y una hipóstasis. En el caso de Cirilo no hay un desarrollo positivo de en qué consista la *persona* como unión de esas dos naturalezas.

En San León Magno (ca. 390-461) podemos encontrar una síntesis del tema Cristológico en el siglo V [150]: en este punto, la Iglesia ya había recogido en los primeros concilios lo esencial de la fe sobre Cristo: que era verdadero hombre (contra el docetismo[151]) y verdadero Dios (frente al arrianismo), que es una sola persona y no dos (frente a nestorianos y monofisitas), de manera que queda ya definido el núcleo de la fe sobre Jesucristo. Durante su papado, además, se celebrará el Concilio de Calcedonia (451) con su propuesta de un texto cristológico. Una buena síntesis en materia cristológica lo ofrece su *Tomus ad Flavianum*[152]. En síntesis: "Para pagar la deuda de nuestra condición, la naturaleza invulnerable se unió a una naturaleza capaz de sufrir. Así un único y mismo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús"[153], de manera que "cada naturaleza conserva su propiedad sin defecto"[154]. Tras describir con algo más de detalle las propiedades de cada una de las naturalezas afirmará que "salvado lo específico de una y otra naturaleza [divina y humana] y uniéndose a una única persona"[155], sólo puede concluirse que "en el señor Jesucristo, la persona divina y humana es una sola" [156].

Esta misma conclusión es asumida por el Concilio de Calcedonia[157] determinando que Cristo es verdaderamente Dios y verdaderamente hombre, en una única persona con estas palabras: "ha de confesarse a un solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo pefecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, verdaderamente Dios y el mismo verdaderamente hombre con alma racional y cuerpo, consustancial con el Padre y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, *semejante en todo a nosotros menos en el pecado*, engendrado del Padre y el mismo engendrado de María virgen, Madre de Dios, antes de todos los siglos en cuanto a la divinidad y en los últimos tiempos, en cuanto a la humanidad, por nosotros y nuestra salvación. Que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Hijo, Señor unigénito *en* dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación; en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, son uno solo y el mismo Hijo, unigénito, Dios Verbo, Señor Jesucristo, como desde antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, el mismo Jesucristo y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres" [158].

El texto determina claramente *en dos naturalezas*: hay una distinción, no dice *de dos naturalezas* sino *en dos naturalezas,* pues la unión no se da en la naturaleza sino en la persona. En la naturaleza lo que se da es la distinción, no la unión por lo que se incluye la determinación "sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación; en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad". Allí se identifican *prósopon* con *hipóstasis,* aunque no queda desarrollado, dejando abierta una invitación a completar la definición profundizando en la noción de persona. Esa profundización será ya desarrollada ampliamente por San Agustín, si bien con un fondo de filosofía neoplatónica[159], tal

como podemos ver en los numerosos y frecuentes textos que Lombardo utiliza en este libro.

8. La postura de Boecio[160] respecto a la persona supone una determinación de las imprecisiones del lenguaje técnico en una definición ya más madura, aunque a los teólogos del siglo XIII les parece insuficiente, considerándola un punto de partida para una definición corregida –como ocurrirá con Alberto Magno o Tomás de Aquino–. Boecio, que supuso la traducción del pensamiento griego al latino, es además el punto de inflexión donde el pensamiento patrístico deja paso al pensamiento propiamente medieval. Y en esa tarea de traducción del pensamiento filosófico, Boecio se enfrenta al problema de la persona queriendo deshacer los errores de Eutiques y Nestorio [161] –pues advirtió tras participar en un Concilio, la necesidad de replantear los términos en que se define la persona, a la que responde escribiendo el *Liber de persona et duabus naturis* [162]: para definir la doble naturaleza de Cristo en la unidad de la persona, deberá explicar las nociones de *ousía*, *ousíosis, hipóstasis* y *prósopon* a las que traduce por *essentia, subsistentia, substantia* y *persona*[163].

Así, tras señalar qué es naturaleza[164], pasa a definir la persona como parte de ella: “Si persona hay sólo en las sustancias racionales, y toda sustancia es naturaleza, y la persona sólo se presenta en las sustancias individuales, no en las universales, se ha encontrado la definición de persona: *sustancia invididual de naturaleza racional*. Con esta definición hemos designado lo que los griegos llaman ὑπόστασις”[165].

De este modo retoma la equivocidad de los términos: “los griegos usaron una palabra mucho más precisa [que *personae,* πρόσωπα] para designar a la sustancia individual de naturaleza racional. Nosotros, en cambio, por falta de léxico apropiado […] llamamos *persona* lo que ellos llaman ὑπόστασις; pero la Grecia, más experimentada en palabras, llama ὑπόστασις a la sustancia individual” [166].

Boecio necesita ir distinguiendo *esencia* de *substancia,* de *subsistencia* y de *persona*, entendiendo que el ser humano es todo ello:

a) “Las esencias pueden estar en los universales pero sólo existen en los individuos y en las cosas particulares”[167], “llamaron ὑπόστασις a la sustancia individual” [168].

b) Boecio distingue otros dos términos: subsistencia y subsistir (en griego οὐσίωσις, οὐσιῶσθαι): porque “subsiste aquello que no necesita de accidentes para ser”[169] y eso puede atribuirse a los géneros y las especies.

c) En cambio, sustancia y existir (en griego ὑπόστασις, ὑφίσταθαι) “proporciona cierto sujeto a diversos accidentes para que puedan ser, porque está debajo de ellos como sujeto de los accidentes”[170].

En su aplicación a la Cristología[171], la definición de Boecio [172] se centrará, por tanto, en la distinción entre dos *sustancias* (ser hombre y ser Dios) y ser *una persona*. Ciertamente hay dos naturalezas, la sustancia de Dios y la sustancia del hombre son distintas, completamente distintas [173], pero no puede afirmarse que haya dos *personas* o dos Cristos, sino una sola persona, porque si "Cristo es" "Cristo es uno"[174]. Y frente a los eutiquianos, afirma que Cristo consiste *en* dos naturalezas, y que proviene *de* las dos en uno de los siguientes sentidos:

a) no consiste *de dos naturalezas* porque suponga la desaparición de las naturalezas previas en el *resultado*.

b) sí consiste *de dos naturalezas* porque de la unión de ambas es Cristo.

c) y consiste *en* dos naturalezas porque ambas naturalezas permanecen[175] en la unidad de la persona. Las consecuencias para la cristología de esta afirmación serán desarrolladas por Boecio, no entrando ahora en el tema. No obstante, aunque se le critica que "Boecio pierde, casi sin advertirlo, la profundización que consiguieron los capadocios" [176], hay que afirmar que para Boecio la sustancia individual no es una mera conjunción o determinación de accidentes, aunque siga en su exposición un procedimiento lógico-dialéctico que va de lo más universal a lo más concreto por vía de determinación: sino un positivo *quid proprium*[177].

9. Continuamos este repaso con unas breves referencias a Pedro Lombardo († 1160), autor de las *Sententiae* que el Aquinate comenta, y que aborda la cuestión de la persona de un doble modo. En primer lugar, en cuanto a la Trinidad[178], y afirma que hay una única esencia y sustancia en Dios (se le atribuye en singular) y sin embargo tres personas: "decimos: el Padre es persona, el Hijo es persona, el Espíritu Santo es persona; y esto se dice según la sustancia. Pero no se dice: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una persona, sino que se dice que son tres personas"[179]; y para Dios es lo mismo "ser y ser persona" [180]. Pero ¿qué añade ser *persona* a ser esencia y sustancia? Lombardo "resuelve" reconociendo "que el lenguaje humano padece gran escasez de términos"[181], tanto el griego como el latino, y lo que hay que afirmar es que en Dios hay distinción pero no separación o diversidad. En segundo lugar, lo relativo a Cristo, su Encarnación, unidad de dos naturalezas en una persona, a las que dedica las primeras 22 distinciones del libro III (que ahora se edita) y a las que nos remitimos [182].

Respecto a los términos con los que explicar esa doble naturaleza o esencia en una única persona, Lombardo afirma, con fidelidad a lo último ganado en el Concilio de Calcedonia: "Al término naturaleza humana o humanidad se le debe dar el significado de alma y carne, […] la palabra humanidad significa alma y cuerpo. Y que ambos son asumidos por el Hijo de Dios, es lo que se ha de entender allí donde se lee que ha tomado el hombre, la humanidad o la naturaleza humana"[183]. Y continúa ahondando en esta idea especificando que "el nombre 'naturaleza' no se toma en Cristo al modo

como se dice que hay una única naturaleza de todos los hombres”[184].

Cuerpo y alma, según Lombardo, se articulan de una forma bien concreta: “He aquí que dice que la sabiduría de Dios asumió el alma por medio del espíritu y el cuerpo por medio del alma. Pues el espíritu, es decir, la parte superior del alma se aproxima con una mayor similitud a Dios que al alma –es decir, la siguiente parte inferior a ella–, y el alma más que el cuerpo. Y por ello no es inconveniente decir que fue asumida por medio del espíritu, y el cuerpo por medio del alma”[185]. Y fue asumida sin prioridades temporales.

Pedro Lombardo, orientando la discusión, pregunta: “dado que de lo dicho anteriormente consta que el Verbo de Dios ha asumido a la vez la carne y el alma en la unidad de la persona, cuál de estas afirmaciones debe admitirse, a saber: que la persona asumió a la persona, o la naturaleza a la naturaleza, o la persona a la naturaleza, o la naturaleza a la persona”[186]. Y responde que “es cierto y verdadero sin ninguna duda que [...] la persona asumió a la naturaleza”[187]. Con textos de San Agustín determina que “el Verbo Dios no tomó la persona del hombre, sino la naturaleza”; “el Verbo de Dios no asumió una persona humana, sino la naturaleza: porque no existía una persona compuesta de esa carne y esa alma que el Verbo asumió; pero asumiendolas las unió, y uniéndolas las asumió” [188]. En Lombardo, la posición de la persona como *hipóstasis* está plenamente identificada a la noción de *persona*, que, como hipóstasis o persona se compone de dos naturalezas. Desde este punto de apoyo Lombardo estudiará las distintas consecuencias (como la atribución de la pasión a la naturaleza humana, divina o a la persona, etc.).

3. El pensamiento de Tomás de Aquino sobre la persona

a) La noción de persona en la obra del Aquinate

Tomás de Aquino desarrolla la noción de *persona* fundamentalmente en dos de sus principales obras sistemáticas: en el*Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*[189], libros I y III; y en la*Summa Theologiae*[190], en la *Prima Pars,* en el tratado sobre *La Trinidad de personas,* y en la *Tertia Pars*, dedicada a la Cristología, en el tratado *Sobre el verbo encarnado*. Y junto a estos dos lugares centrales, el tema surge también, ya con extensión variable, en otros libros[191]: principalmente en la cuestión denominada *De unione Verbi Incarnati*[192]; además de algunos pasajes de las cuestiones *De potentia Dei*, el *Compendium Theologiae*, *Quodlibetales*, y la *Summa contra gentes*.

Estos dos misterios teológicos del dogma cristiano que han ido perfilándose con más precisión en la tradición patrística (la Trinidad de personas en una unidad de esencia o naturaleza y la unidad personal de Cristo en dos naturalezas) son los que, en el pensamiento de Tomás de Aquino, van a servir de marco para ahondar en el concepto de *persona,* y también de *persona humana.*

Sobre el primero, es decir, la definición de *persona* iluminada por el misterio de la Trinidad [193], Tomás de Aquino hace un análisis en varios pasos. Primero, define qué es persona. Después, cómo se articula en esa definición las nociones de *esencia*, *hipóstasis* y *subsistencia*. En tercer lugar, considera cómo puede darse la atribución de ‘persona’ a la realidad divina (e, incluso, si en Dios significa algo relativo o absoluto) y seguidamente pasa a plantear la división y número de personas en Dios[194]. Aquí el problema que se debe resolver es cómo podemos hablar de una unidad en Dios (unidad de *esencia* o *naturaleza*) y de tres ‘personas’ de manera que, sin añadir algo relativo o accidental, y sin poner en peligro la unidad no sólo de naturaleza o esencia (a modo de unidad de género y diversidad de subsistencias) sino también de “sustancia”, permita hablar de tres “absolutos”, de tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

En cuanto a lo segundo, en la cuestión propiamente cristológica, Tomás de Aquino debe hacerse cargo, primero, de cómo pueden “dos” hacerse uno (siempre que se defienda la verdadera unidad, sin que sea mezcla resultante de una unión), y en qué se hacen “uno” (si en la persona o en la naturaleza) se hace así heredero de la precisión terminológica anterior, y completa la comprensión respecto a la relación entre *persona* y *naturaleza*, que tanta relevancia tiene para la definición de *persona humana*.

b) Las definiciones de ‘persona’ a las que recurre Santo Tomás

1. A la pregunta *qué es persona,* planteada temáticamente tanto en *De potentia,* como en la *Summa Theologiae,* y los lugares paralelos, el Aquinate va a responder con una serie de ideas comunes, que permanecen invariables en los distintos textos.

a) El análisis de Santo Tomás siempre parte de la definición de *persona* que da Boecio en su *Liber de persona et duabus naturis*, es decir, "persona es la sustancia individual de naturaleza racional": "persona est rationalis naturae individua sustancia" [195]. Tomás de Aquino, aunque advierte las limitaciones de dicha definición, la prefiere a las otras que también maneja –por ejemplo, la definición del teólogo y místico Ricardo de San Víctor (†1173), de la comunidad monacal y centro intelectual de San Víctor en París[196]–, por cuanto siempre es el punto de partida de su definición de persona, si bien más perfilada o completada.

Así, en el *Comentario a las Sentencias*[197] en el que dedica el artículo 1 a la definición de persona, "Si es apropiada la definición de persona que da Boecio", tras las ocho objeciones que cuestionan cada una de las partes de la definición, nuestro autor concluye que "en la definición de persona se ponen tres elementos: primero, el género de la realidad, que es significado con el nombre de persona cuando se toma como 'sustancia'; segundo, la diferencia por la que se contrae a una naturaleza determinada en la que se pone la realidad, que es la persona, al decir 'de naturaleza racional'; tercero, se pone también algo que pertenece a la intención bajo la que el nombre de persona significa su propia realidad; no significa sustancia racional absolutamente, sino en cuanto se sobreentiende la intención particular; y, por esto, se añade 'individual'"[198].

En *De potentia Dei,* texto redactado casi una década después, Tomás de Aquino, contesta, después de responder a las catorce objeciones, de manera semejante: "Es razonable que el individuo en el género de la sustancia tome un nombre especial, porque la sustancia se individúa por sus propios principios y no por algo ajeno (como los accidentes, que se individúan por el sujeto). Y entre los individuos es también razonable que el individuo en la naturaleza racional sea nombrado con un término especial, puesto que es propio del mismo obrar verdaderamente por sí mismo […]. Luego como el término 'hipóstasis' –según los griegos–, o 'sustancia primera' –según los latinos– es un nombre especial para el individuo en el género de la sustancia, así también el término 'persona' es un nombre especial para el individuo de naturaleza racional. Luego ambas particularidades se contienen bajo el nombre de persona. Y por ello para mostrar que es un individuo especial en el género de la sustancia se dice que es 'sustancia individual'; para mostrar que es especialmente en una naturaleza racional, se añade 'de naturaleza racional'. Luego al decir 'sustancia' se excluyen de la índole de persona los accidentes, que no pueden considerarse persona. Al decir 'individual', se excluyen los géneros y las especies en el género de la sustancia, que tampoco pueden considerarse persona, y por lo que se añade 'de naturaleza racional' se excluyen los cuerpos inanimados, las plantas y los animales irracionales, que no son personas"[199].

Similar es también la consideración que hace en la *Summa Theologiae,* donde sigue afirmándose sobre la misma definición: "el individuo se encuentra de modo especial en el género de la sustancia. Pues la sustancia se individualiza por sí misma […]. Por eso

también las sustancias individuales tienen un nombre especial que no tienen otras: *hipóstasis* o *sustancias primeras.* Pero particular e individuo se encuentran de modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales […]. Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es *persona*. Por eso, en la definición de persona que se ofreció, entra la sustancia individual por significar lo singular en el género de la sustancia. Y se le añade naturaleza racional por significar lo singular en las sustancias racionales”[200].

En estos lugares, como hemos visto, Tomás de Aquino se apoya en la definición de Boecio, aunque conoce, e incluso analiza, otras definiciones; en particular la definición de Ricardo de San Víctor en *De Trinitate*[201] “existencia incomunicable” de naturaleza espiritual[202].

b) La definición de Ricardo de San Víctor fue planteada como una superación de la definición boeciana, y se encuentra, además, en una obra que Santo Tomás conoce desde sus escritos más tempranos, como el *Comentario a las Sentencias.* En este texto la utiliza cuando, queriendo comprender qué es lo más propio del concepto de ‘persona’ y cómo puede ser atribuido a la Trinidad, asume la conclusión de Ricardo que niega que en Dios el término*persona* pueda significar algún tipo de *sub-stancia*, en el sentido de *estar bajo* [203], puesto que en Dios no puede haber un *subyacer* a propiedades.

En efecto, en Ricardo de San Víctor hay una posición crítica muy clara respecto de la definición de Boecio[204]: “Sin rechazarla en su totalidad, irá corrigiendo sistemáticamente cada uno de sus términos” [205], de manera que se esboce (si no una definición de *persona* que pueda aplicarse a Dios), sí una descripción[206], que pueda referirse a las realidades divinas. Para ello se sustituye*sustancia* por *existencia*; e *individual*, por *incomunicable* [207].

Por ello Ricardo de San Víctor analizará lo propio de la *persona divina* y sólo considerará después qué es *persona creada.* Y se afirma que hay una gran diferencia en el significado propio de *substantia* y en el de *persona.* Se aclaran al confrontar la definición de *ser humano* [*homo*] y la de *persona*. Ricardo hace resume el estado de la cuestión hasta él: “Pues con el nombre ‘animal’ se entiende la sustancia animada sensible. Así pues, ‘animal’ significa substancia y también con-significa algo distinto. Ciertamente, con el nombre ‘animal’ se significa la sustancia pero como añadida a ella una diferencia específica. De manera semejante, también, con el término ‘hombre’ parece significarse al animal, y por lo mismo la substancia. Pues ¿qué es el hombre sino un animal racional mortal? Luego en dicho término algo se significa principalmente, y algo se con-significa. Así, animal significa substancia, no cualquiera sino la sensible; y en contra ‘hombre’ no significa toda substancia sensible, sino la racional. Pero sólo se habla de persona en el caso de la substancia racional. […] Bajo el término ‘hombre’ se supone [*subintelligitur*] la propiedad común a todo hombre; y con el término ‘persona’ se supone de manera semejante alguna propiedad que únicamente conviene a uno

solo"[208]. De manera que con el término "persona" se habla de "la propiedad individual, singular e incomunicable"[209].

De un segundo modo se diferencia –para Ricardo de San Víctor– *substancia*[210] y *persona,* a saber: "con el nombre de sustancia se significa un *qué* [*quid*]… y al contrario, con el nombre de persona se designa no tanto un *qué* cuanto un *quién* [*quis*]. Y cuando se habla de persona, sólo entendemos *una sola sustancia y algo singular*. […] Por *qué* se pregunta por la propiedad común; y por *quién* la propiedad particular. […] Mediante el 'qué' interrogamos la cualidad de la sustancia; mediante 'quién' la propiedad de la persona" [211]. Mientras que cuando se utiliza el término *persona* parece significarse una sustancia racional singular.

Pero si siguiéramos en el orden de la sustancia no se avanzaría en la comprensión de la persona, y se generarían importantes riesgos de error, pues, según afirma Ricardo, "ni la pluralidad de las sustancias divide [en Dios] la unidad de la persona, ni la pluralidad de personas disuelve la unidad de la substancia"[212]. Para ello es interesante su distinción: preguntar *qué es* [*quid sit*] y *de dónde tiene el ser* [*unde habeat esse*][213], es decir, su relación de origen [*rei origine*]: si de sí mismo o de otro. Y por ello considera más propio definir la persona por la *existencia* que a partir de la sustancia, porque con el término de *existencia* se define también *el quid sit* y la relación de origen[214]. Y esto lleva a plantear la diferencia entre lo que la realidad *es* y el *ser* que tiene[215], una cuestión metafísica de gran relevancia que anuncia la distinción real en lo creado (no así en Dios) y la distancia infinita entre creador y criatura. Pues "la persona es, en cierto sentido, un *habens naturam* y la naturaleza un *habitum a persona*" como señala Lombo[216].

De este modo, en Ricardo de San Víctor, frente a la definición de persona como sustancia, se considera la mayor propiedad del término *existencia* e *incomunicabilidad*[217]. 'Existencia' porque frente a substancia –que tiene la connotación de inhesión y de sujeto– se aplica mejor a la realidad divina; Dios "puesto que es increado, consiste en sí mismo" [218], expresa más adecuadamente lo que le compete, comparado con afirmar que *sub-siste* en sí.

Ricardo estudia la noción de *existencia* señalando que en la *ex-sistencia*[219] se dice no sólo la realidad o sustancia, sino también una relación de *origen*; en virtud de esa nota, se advertiría la presencia de una *existencia general* (común a distintas sustancias), otra especial (aplicable sólo a las racionales) que a su vez diferenciaría de la existencia en Dios que es la trascendencia de toda existencia, y no comprendida dentro del orden categorial. A su vez, la distinción de personas podrá darse por los distintos modos de recibir la existencia[220]. En conclusión de Reinhardt, más que una alternativa a la definición de Boecio, la definición de Ricardo de San Víctor habría querido clarificar la índole de la persona resolviendo un problema derivado de la ambigua noción de sustancia sobre la que esta definición se apoya[221]. Afirma también que la modificación

terminológica en Ricardo tiene como fin principal determinar más claramente la noción de persona en la realidad divina (que no puede ser sustancia) y no tanto alcanzar lo propio de la realidad personal humana (aunque la realidad humana también puede ser definida, con esta limitación, como persona, pues también se extiende a la realidad creada)[222].

En conclusión, Tomás de Aquino no sólo conoce sino que utiliza la definición de Ricardo de San Víctor para precisar la definición de Boecio, si bien en vez de centrarse en ésta última, prefiere modificar y corregir la expresión del latino, incluso con la ayuda de Ricardo, a sustituirla por otra definición[223].

c) Para cerrar la cuestión de las definiciones que Tomás de Aquino recibe relativas a la persona, habría que añadir, como advierte S. Fuster [224], que Santo Tomás conoce una tercera definición que podría proponerse como alternativa: "persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente", "persona es una hipóstasis distinta por la propiedad que pertenece a la dignidad" [225]. Esta definición, que parece remontarse al siglo XIII, es decir, poco anterior a la redacción del comentario de Santo Tomás, se propone como una tercera postura que argumenta sobre la dignidad y libertad de la persona. Por un lado, se afirma que aquí la palabra *dignidad* se refiere al modo como la *libertad* inaugura un nuevo orden en la realidad natural, en la medida en que la operación personal, libre, es de un orden diferente al de la operación natural[226]. Aquí *dignidad* hace referencia a ese carácter específico que tiene un tipo de realidad, la humana, un carácter propio y diferenciador que también debe ser explicado. Lo que la definición incorpora (según Lebech[227]) es que *dignidad* es el elemento diferenciador de unos seres cualitativamente diferentes de otras realidades (o hipóstasis), y esa diferencia cualitativa es lo que se significa con el término *persona*. La dignidad, propone Lebech, es algo que caracteriza sustancialmente a la persona, y no es ni una predicación accidental ni algo que competa a la esencia *qua talis*.

Para Tomás de Aquino ésta es una definición que explicita e ilumina (completándola) la definición de Boecio, pero no la sustituye: "Como quiera que*subsistir en la naturaleza racional* (definición boeciana) es de la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional es llamado persona" [228].

El Aquinate utiliza esta definición al referirse a una determinada opinión para la que el ser personal, no sólo estaría dotado de una dignidad sobresaliente por encima de toda otra realidad, sino que además (como veremos más adelante) se propone la *propiedad de la dignidad* como una propiedad añadida a la hipóstasis. De ese modo se diferenciaría entre supuesto o hipóstasis y persona en virtud de esta propiedad sobreañadida. Persona indica "algo añadido a la hipóstasis", pues se nos dice: "Lo que está relacionado con otro porque se le añade algo, puede ser concebido mentalmente después de quitarle lo añadido. [...]. Pero la persona es algo añadido a la hipóstasis, ya que *persona es la hipóstasis que se distingue por una propiedad referida a la dignidad*. Por lo tanto,

alejada de persona la propiedad personal, la hipóstasis es todavía concebible"[229]. A lo que responde que "las relaciones que se les añaden como propiedades referentes a la dignidad, constituyen la razón de persona. Por eso son llamadas también personalidades. De ahí concluyen que, suprimidas mentalmente tales relaciones, permanecen las hipóstasis, pero no las personas"[230].

Pero como hemos dicho, esta definición se reconduce y se entiende *desde* la definición de Boecio, lo que es evidente de su respuesta: "esto no puede ser así por dos motivos. Primero, porque las relaciones *distinguen y constituyen las hipóstasis* como se demostró (q. 40, a. 2). Segundo, porque toda hipóstasis de naturaleza racional es persona, como queda claro por la definición de Boecio cuando dice que 'la persona es la sustancia individual de naturaleza racional'. Por lo tanto, para que fuese hipóstasis y no persona, habría que abstraer por parte de la naturaleza la racionalidad, y no por parte de la persona la propiedad" [231]. Por eso "persona no añade a hipóstasis una propiedad que la distinga absolutamente, sino una *propiedad que la distingue con respecto a la dignidad.* Todo esto ha de ser tomado como una sola diferencia. La propiedad que distingue pertenece a la dignidad en cuanto es entendida como subsistente en la naturaleza racional"[232]. Así, lejos de ser *dignidad* algo relativo, es algo absoluto [233] que reside en la *hipóstasis racional*.

Esa diferencia, que no es necesario destacar en el caso de la *persona humana*, se hace preciso diferenciarla en el caso de las *personas divinas*, como señala Santo Tomás: "en Dios el nombre de *hipóstasis* significa la relación como distinta a modo de subsistente en la naturaleza divina, como se ha dicho del nombre de *persona*. Pero hay diferencia, porque en la razón misma de hipóstasis, no se incluye una razón determinada de distinción. Ahora bien, el nombre de persona incluye una razón especial de distinción que pertenece a la dignidad, en la medida que expresa algo subsistente en una naturaleza noble, a saber, la naturaleza intelectual: aunque el nombre de hipóstasis, según el uso de los griegos, indique esto mismo, según Boecio"[234].

2. Las limitaciones de la definición boeciana de *persona* sólo pueden advertirse y superarse en la medida en que se da plena comprensión a los términos que forman parte de ella. Y para ello deben definirse adecuadamente las expresiones con las que se ha querido resolver el problema teológico de la persona, a saber: tanto en su *Comentario a las Sentencias* (I, d. 23) como en la *Suma Teológica* (I, q. 29) y *De potencia Dei* (q. 9, a. 1). Por eso analiza los términos involucrados, es decir, "esencia", "sustancia", "hipóstasis" y "subsistencia" en su relación con *persona* [*prosopon*][235]. Ciertamente en el uso de esos términos ha habido confusión y parcial identificación de unos con otros (así como problemas en la transcripción latina de su equivalente griego[236]), por lo que, con el fin de definir más cabalmente la *sustancia* o*subsistencia* que es la persona, Santo Tomás va a precisar igualmente cada uno de los términos [237].

a) En primer lugar, el término griego *ousía*, que ha sido traducido como "esencia",

significaría aquello *por lo que es* o la naturaleza común, específica, que es predicable de las distintas realidades. Así "la esencia no indica solamente la forma, sino que en los compuestos de materia y forma, la esencia indica el todo; y este todo también es llamado *quididad* y *naturaleza* de la cosa"[238]. Tomado el significado de "esencia" desde su verbo, "ser" [*esse*], indica lo común: "*ser* es algo común y no determina un modo de ser"[239]. Así lo desarrolla en *De potentia*: "con la definición que indica *qué es* la cosa, se significa la naturaleza común; por ello, a la misma naturaleza común se la denomina esencia o quididad. Por tanto, no puede haber distinción entre sustancias particulares de la misma naturaleza en todo lo que en la cosa compete a la naturaleza común"[240].

b) En segundo lugar el término griego *ousíosis* ha sido traducido como *subsistencia*. Para el Aquinate, "*subsistir* indica un modo determinado de ser, a saber, en cuanto que algo es un ente por sí [*ens per se*] y no en otro [*in alio*], como el accidente"[241]. Subsistir no es otra cosa "que existir por sí mismo" [242]. Por tanto, "*usíosis* o *subsistencia* es una forma que toma la subsistencia como aquello *por lo que se subsiste*. Ahora bien, si se toma la subsistencia como *lo que subsiste*, entonces, la subsistencia es propiamente aquello en lo que se encuentra primeramente esa naturaleza con ese modo de ser […] la determinación de ser comparece por una naturaleza o quididad superior"[243]. Por ello significa un ente completo en sí mismo. Por relación a la esencia, *subsistencia* añade lo particular frente a la naturaleza común: "lo que está en la sustancia particular más allá de la naturaleza común es la materia individual es el principio de singularidad y, en consecuencia, los accidentes individuales que determinan la materia antes señalada. Luego se compara la esencia a la sustancia particular como la parte formal de la misma, como la humanidad a Sócrates. Por ello en las cosas, compuestas de materia y forma, la esencia no es completamente lo mismo que el sujeto"[244].

c) En tercer lugar, el término griego *hipóstasis* ha sido traducido al latín como *sustancia* y tiene para Santo Tomás un sentido preciso: lo compuesto de materia y forma (que afecta tanto al particular –con forma y *materia signata quantitate*– como al universal que incluye la materia pero no *signata*, señalada, determinada, individuada) [245]. Por relación a *esencia,* aquello que no determina la esencia y sí a la *sustancia* es porque la sustancia: "indica que el compuesto esté construido con esa materia señalada [*materia demonstrata*] como subsistente bajo accidentes determinados, materia en que se individualiza la forma"[246]. Ésta "materia señalada [*demonstrata*] es como recipiente de aquella naturaleza común" [247]. Aquí *sub-stancia,* se toma también, por relación al accidente, lo que está "bajo" él soportándolo[248]. Pero el sentido fundamental de *sustancia* le viene del verbo, de "el significado de los actos por los que son impuestos" los términos, y en particular el término sustancia que proviene del verbo *substare,* "subestar", que "se identifica con estar puesto debajo de otro"[249]. Justo porque la realidad está bajo los accidentes, *sub-está.* Por tanto, como afirma Santo Tomás en *De potentia* "Sustancia, ser sujeto, tiene dos propiedades: primera, que no necesita un

fundamento extrínseco en el que sostenerse, sino que se sostiene a sí mismo; y por ello se dice que subiste, como existente por sí y no en otro. En segundo lugar, lo que es fundamento de los accidentes, sosteniéndolos, y por consiguiente se denomina subestar".

Tras esta determinación del significado de los términos, Santo Tomás añade una particular aclaración: en qué sentido esencia, subsistencia y sustancia o hipóstasis pueden significar *lo mismo* y en qué sentido no.

Para ello advierte de una doble consideración de los términos: en cuanto nos señalan *lo que es* y en cuanto muestran *aquello por lo que es*. Si en el primer elemento de disyunción puede darse una confusión entre los términos, esencia, subsistencia e hipóstasis o sustancia, según el segundo modo implican elementos formalmente distintos y por tanto son *realmente* distintos. Así, un término se atribuye a algo de dos modos: o bien en cuanto expresa "lo que es", o bien en cuanto expresa "aquello por lo que es". Si atendemos a *lo que es* podemos hacer intercambiables los términos antes mencionados, pues es la misma realidad (es el mismo Sócrates, por utilizar el ejemplo de Santo Tomás) el que es humano (refiriéndose a su esencia o naturaleza común), el que está individuado en esta materia (a diferencia de Platón), y que lo es con tal "modo de existir, como hipóstasis o persona"[250] . En cambio, viendo *aquello por lo que es,* se hace referencia al elemento formal que los diferencia; y atendiendo a esta distinción afirma: "la 'hipóstasis' o 'sustancia' se dice de dos modos. O es aquello *por lo que* se subestá; y dado que el primer principio de subestar es la materia, por eso, Boecio […] dice que la 'hipóstasis' es la materia. O es *lo que* subestá y esto es, prioritariamente, el individuo en el género de sustancia. En efecto, los géneros y especies no subestán o están bajo los accidentes a no ser por razón de los individuos; y por esto, el nombre de sustancia conviene primordial y principalmente a las sustancias particulares según el Filósofo […] y según Boecio"[251].

Así, la definición de persona que da el Aquinate se apoya sobre el término de *sustancia* o hipóstasis, en concreto sobre la definición de Boecio, definición a la que añade, por un lado, la nota de la *existencia incomunicable,* tal como sugiere Ricardo de San Víctor, en particular para la atribución a la Trinidad divina; y por otro la noción de *dignidad* que implica una particular propiedad: "Además, el nombre de *persona* significa sustancia particular, en cuanto que está sometida a una propiedad que indica dignidad; y de modo semejante *prósopon*, entre los griegos; por eso la persona sólo está en la naturaleza intelectual"[252] .

Podemos encontrar, entonces, dos planos para considerar lo propio de la persona: el primero, un plano esencial o predicamental (que se especifica como género, diferencia, y especie) y para el que la persona es un ser de naturaleza racional; sin embargo, a esta definición se de debería añadir uno de los caracteres: su *individualidad.* Hasta aquí asumiríamos, bien entendida, la célebre definición boeciana: *individua substantia rationalis naturae*[253]. Apoyándose en Aristóteles puede afirmarse que la realidad es

sustancia. Sin embargo, hay (como expresaba igualmente el Estagirita) diversas formas de ser sustancia. La división más significativa es la que hay entre sustancia primera y sustancia segunda: sustancia primera es la sustancia concreta *este hombre* [*quo est*]; sustancia segunda, en cambio, es la que puede predicarse de varios, a saber, *la humanidad,* la llamamos *esencia*, aquello por lo que [*quo est*] algo es. Esa esencia o realidad, por relación a los accidentes, en cuanto los soporta se llama con propiedad *substancia* (de *sub-stare,* permanecer bajo, en este caso los accidentes) y es sustantiva en cuanto existe por sí y no en otro. Mas frente a Aristóteles, Tomás de Aquino abordará esta misma cuestión utilizando el binomio potencia y acto, en un orden ulterior: esencia o sustancia y acto de ser; o bien esencia y existencia[254].

El segundo plano es el orden del ser o plano trascendental, donde *persona* haría referencia a algo individual diferenciado en un orden distinto del género: como *subsistencia*[255].

Uno de los problemas más significativos en torno a la noción de *persona* es que ésta debe servir para ser aplicada a Dios, a Cristo (en su doble naturaleza) a las realidades espirituales y también al ser humano, que es corpóreo. Por ejemplo, cuando se habla de *subsistencia* aplicándola a la persona, se concluye que la persona es *subsistente espiritual,* y espiritual (en vez de racional) para aplicarlo no sólo al ser humano sino también a la realidad divina[256].

c) Resumen de los términos implicados en la definición de ‘persona’

Tomás de Aquino advierte de los distintos significados de “esencia, subsistir y ser [*essentia, subsistere*, *esse*], según el significado de los actos por los que son impuestos, a saber, ‘ser’, ‘subsistir’ y ‘subestar’ [*esse, subsistere, substare*] […], ‘ser’ es algo común y no determina un modo de ser; en cambio ‘subsistir’ indica un modo determinado de ser, a saber, en cuanto que algo es un ente por sí [*ens per se*] y no en otro [*in alio*], como el accidente; por otra parte, ‘subestar’ se identifica con estar puesto debajo de otro. De ahí se hace patente que […] ‘subsistir’ y ‘subestar’ indican lo que es propio al primer predicamento según los dos aspectos que le convienen: ser ente en sí completo y estar bajo todos los demás accidentes, a saber, todo lo que tiene el ser en la sustancia” [257]. El nombre de “persona” se añade, según Santo Tomás, para indicar una sustancia particular, pero dotada de una concreta dignidad en cuanto a su ser por su carácter racional o espiritual[258]. Según Lombo, en el pensamiento de Tomás de Aquino podríamos llegar al siguiente esquema:

“Sustancia”:

–Como *quo est* - *essentia*

–Como *quod est:*

–Según la “intención” - *suppositum*

–Según la realidad:

–En cuanto tiene una naturaleza - *res naturae*

–En cuanto fundamento de sí mismo - *subsistentia*

–En cuanto fundamento de otro - *hypostasis*

–De naturaleza racional - *persona*

d) La persona como “subsistencia” a la luz del misterio de la Encarnación

En el texto que aquí se ofrece, las *Sententiae* de Pedro Lombardo y el *Comentario* de Santo Tomás al libro III (d. 1-22) se plantea el problema de la *persona* a la luz de la Encarnación de Cristo, en el intento de comprensión de cómo Cristo es Dios y en qué modo es también hombre. Teniendo como trasfondo esta discusión sobre la *persona*, el texto que aquí se edita ofrece varios textos de singular valor para comprender la realidad de la *persona* no sólo de Cristo, sino también humana, en la medida en que aborda la relación de la *naturaleza humana* y la *persona*: pues para resolver el problema de la Encarnación debemos comprender qué es la persona de Cristo, cómo es una única persona *en dos naturalezas,* y especialmente cómo Cristo es *perfecto hombre* no siendo *persona humana*.

Para ello, Pedro Lombardo habla de *tres opiniones* o teorías diversas que resuelven el problema de la Encarnación [259]:

1ª opinión: en Cristo hay *un hombre asumido,* es decir en Él hay una persona divina y dos supuestos. Esto es así en la medida en que el Verbo asumió a un *hombre subsistente*, un supuesto formado de alma y cuerpo[260], puesto que el alma y el cuerpo no sólo constituían la naturaleza humana sino también el supuesto humano. Ese supuesto humano es el que queda unido a la persona divina.

2ª opinión: en Cristo hay una persona divina y un solo supuesto, es la teoría de la *subsistencia*. Afirma que en Cristo hay sólo una persona y un supuesto, (que son divinos). En Él, el alma y el cuerpo están unidos constituyendo la *naturaleza humana*, pero no un supuesto humano [261]. Así, se une a Cristo una naturaleza humana, pero no un hombre, un supuesto humano: hay una unión de *supuesto divino* y *naturaleza humana*, *una* persona que subsiste en *dos naturalezas*.

3ª opinión: en Cristo hay una persona divina a la que se une un cuerpo y un alma humana; es la teoría del *hábito*. Se afirma que el alma y cuerpo humano están unidos a la persona del Verbo, pero no unidos entre sí. Es decir, Cristo *tiene* un cuerpo humano y

tiene un alma humana, y como no están unidos entre sí *no hay* un supuesto humano: pues no se concibe posible que la unión de alma y cuerpo origine una naturaleza humana y no dé lugar a un supuesto humano[262].

Según West[263] para plantear el estatuto metafísico de la naturaleza humana de Cristo según Tomás de Aquino y advertir cómo defiende la teoría de la subsistencia, debe atenderse particularmente a la respuesta de Santo Tomás a la cuestión que ya Pedro Lombardo había iniciado a sistematizar.

Efectivamente, en su "división del texto" Santo Tomás[264] propone, primero, *en qué coinciden estas tres opiniones.* Y sobre ello determina "que estas opiniones coinciden en cuatro aspectos.

–En primer lugar, cualquiera de ellas defiende que hay una sola persona en Cristo, a saber la divina" [265];

–"En segundo lugar, ponen en Cristo dos naturalezas y tres sustancias: divinidad, alma y cuerpo; de dos de ellas dicen que consta la naturaleza humana" [266];

–"En tercer lugar, estas dos sustancias en las que consiste la naturaleza humana son asumidas por el Verbo" [267];

–"En cuarto lugar, lo que se asumió no preexistió en el tiempo con anterioridad a la unión, sino sólo la naturaleza" [268].

Posteriormente mostrará las diferencias de las tres posiciones teniendo como claves de confrontación: por un lado, qué relación hay entre cuerpo y alma (constitutivos de la naturaleza humana), y además, la relación entre lo anterior y la naturaleza divina [269]. Lo que advertimos es que Tomás de Aquino se posiciona en la segunda opinión y refiere las divergencias de la primera y la tercera opinión por relación a ella. De ahí que en su "división del texto de Pedro Lombardo" primero señale los elementos que diferencian la tercera opinión de las otras dos, para proponer después aquellos elementos que diferencian la primera [270].

Será más claro –con el fin de exponer aquellos elementos que iluminan la teoría de la persona que propone Tomás de Aquino– realizar la exposición de modo inverso, a saber, describir la segunda mostrando por contraste las teorías primera y segunda.

En primer lugar, lo asumido por Cristo en la Encarnación no es un cuerpo "y" un alma, a manera "de dos sustancias [que] están separadas entre sí y asumidas por la persona del Verbo sin composición alguna". Pues no basta para que sea verdaderamente hombre, de la naturaleza humana, el tener *materialmente* aquellos elementos que lo componen[271] (cuerpo y alma). Si el supuesto (hipóstasis o sustancia) fuese el resultado

de la unión de cuerpo y alma, obviamente la alternativa es: o bien Cristo asume un supuesto humano, o asume las *partes* que se incluyen en ese supuesto sin su unidad sustantiva. Una unión de este tipo, concluye el Aquinate, es una unión accidental, no sustancial[272]. Sin embargo, esta opinión advertiría que si no se quiere introducir inconfusión y mezcla en la realidad divina, la naturaleza humana debería ser recibida *en* alguien, *incorporada* y no a modo de una realidad compuesta a nivel de supuesto.

En segundo lugar, cuerpo y alma están unidos al Verbo *sustancialmente*, no accidentalmente, por ello el problema que surge es cómo incluir la naturaleza humana y su supuesto en la unidad de la persona de Cristo. Esto puede ser de varios modos. Pues lo asumido podría ser "la humanidad" o bien "este hombre"[273]. Si es lo segundo, Cristo asumiría *un hombre concreto,* un supuesto, una persona: "Y como 'este hombre' es el supuesto o hipóstasis, sostiene, en tercer lugar, que en Cristo hay dos supuestos: uno creado, que es el hombre, y otro increado, que es el Hijo de Dios; y de manera semejante en Cristo hay dos hipóstasis"[274], pero la incorporación de un supuesto humano en la persona divina resulta problemática. No puede afirmarse que en Cristo haya dos hipóstasis o supuestos, y que en la encarnación se asuma *un hombre*, pongamos por caso, Jesús, a la *unidad de la persona* de Cristo. Santo Tomás distinguirá su posición frente a la primera, que venía a afirmar que Jesús llegó a ser un hombre completo, luego unido al Verbo (pues la unión hipostática es la unión de dos cosas, cada una de ellas completa en sí misma). Y tampoco es el resultado de la unión o mezcla de la naturaleza humana y divina.

En tercer lugar, lo asumido es humano pero no *supuesto* o hipóstasis sino que es 'humano' recibido en un supuesto: "Por eso, en primer lugar, dice que no fue asumido el hombre –lo que se significa según el modo subsistente–, sino que lo fue la naturaleza humana"[275]. Para explicarlo Tomás de Aquino precisa diferenciar entre *supuesto* o *hipóstasis* y *naturaleza* (y no entre supuesto y *persona,* pues Tomás de Aquino ya ha identificado *persona* con hipóstasis). Allí incorpora la distinción entre "lo que" es algo y "aquello por lo es": "*este hombre* dice lo que es subsistente en la naturaleza humana, en tanto que *humanidad*, en su significación, contiene tan sólo aquello por lo cual el hombre es hombre". La *naturaleza humana* "no se obtiene a partir de la unión del alma con el cuerpo" (como el caso de la persona de Cristo manifiesta) sino de la unidad sustancial (de ahí que en Cristo surja "de la unión de ambos con la persona divina que subsiste en ellos"). De este modo se advierte la *intimidad* de la unión entre las dos naturalezas y su inseparabilidad una vez unidas en una persona única [276] .

Así, en cuarto lugar, Cristo es Dios y hombre, porque ambas naturalezas "se unen a la persona divina de tal manera que pertenecen a la personalidad o individualidad de la misma: de tal modo que la persona del Verbo, antes de la Encarnación, subsistía en la naturaleza divina y de igual manera que después de la Encarnación subsiste en la humana y en la divina. Por tanto, antes de la Encarnación era simple, y después de la Encarnación es compuesta"[277].

Lo que resulta más esclarecedor para la cuestión de la persona es, por tanto, la distinción entre *naturaleza humana* y *supuesto, hipóstasis o persona*: frente a la primera tesis que identificaba la unión de cuerpo y alma con el supuesto humano, relacionado con Cristo al ser asumido en la unidad de una persona (por lo que la diferencia entre *supuesto* y *persona* sólo podría venir de una perfección sobreañadida o una particular eminencia[278]. Así, como va resolviendo en su comentario [279], la principal diferencia entre naturaleza y realidad subsistente es que "no pueda sostenerse que lo constituido de tan sólo dos sustancias sea un supuesto al cual se pone un nombre, sino la forma por la cual se pone, es decir, la humanidad" [280] y esto es la naturaleza. Por lo que la unidad sustancial, de supuesto, "este hombre", es distinto de la naturaleza y añade algo; respecto de la hipóstasis, la naturaleza es a modo de "parte"; por otro lado, "que tiene el ser completo", que subsista por sí misma; por ello la naturaleza humana en Cristo no subsistía *por sí misma,* sino en la persona de Cristo. Donde "ser" significa "acto del ente"[281].

Entonces, ¿qué habría que decir en cuanto al ser humano? Si para Aristóteles la realidad humana es una realidad diferenciada y propia en cuanto posee un *alma racional* –dicha alma intelectual o racional, es inmaterial[282]–, tras Aristóteles se afirma que la forma no es el acto último: es acto, pero no es el último, el cual es el *acto primero simpliciter* o *acto de ser.* Con Tomás de Aquino, el problema de la subsistencia no es exactamente el de la individualidad, que puede ser presentada por la materia, pero no originada por ella[283], porque hay otro principio de individualidad, que no se resuelve en el esquema de forma y materia o esencia, sino en el de esencia y acto de ser [*esse*] [284].

Justamente, al comprender el *ser*, ya no mencionamos una *determinación* de un género, sino aquello en que algo consiste: "La perfección del ser, co-percibida al concebir el *ens*, viene a expresar la *consistencia* misma de una cosa" [285]. El *ser* supera el plano formal, las cosas no son ya esto o aquello (por sus formas sustanciales) sino que son, en el orden real, por el *esse*. La estructura ontológica es la de *ens* y *esse*, donde hay algo participado: el *esse*, y algo participante: la *esencia*. De aquí obtenemos una nueva definición de persona: *subsistens distinctum in natura intellectuali*[286].

Como afirma Lombo, en Tomás de Aquino "tres son, pues, las coordenadas de la noción de 'persona': subsistir, ser distinto y ser intelectual. […] En primer lugar, señala la integridad y la subsistencia como características fundamentales de la sustancia, esto es, tener una esencia completa y existir por sí mismo; rechazando, de este modo, que el alma separada y la naturaleza humana de Cristo puedan ser llamadas 'persona'". En este sentido, se ve claro cómo el Aquinate añade la noción de subsistencia a la de individuación[287]. "En segundo lugar, entiende la individualidad o incomunicabilidad como el modo de ser propio de las hipóstasis: *subsistere ut distinctum*; y, por ello, la esencia divina –en cuanto común a las hipóstasis de la Trinidad– no puede ser llamada

‘persona’. En tercer lugar, considera la naturaleza racional como el modo de ser en virtud del cual una hipóstasis puede realizar operaciones no determinadas por las condiciones de la materia” [288], de manera que queda incluida la racionalidad no como distinción específica sino como cualificación de una realidad que *es* de una manera determinada y respaldado por una teoría del *ser como acto* que admite gradación: formas de ser más perfectas.

De ahí se pasaría a afirmar que la dignidad de la persona radica en su *acto de ser*, un acto más intenso, más perfecto (y obviamente de un orden siempre superior al *acto de ser* de una realidad meramente corpórea)[289]. Vinculando *subsistencia* y *acto de ser*. Es el acto de ser donde radica la originalidad, la riqueza y dignidad, perfección de sus operaciones... de la persona[290]. Desde estas claves conceptuales Tomás de Aquino va a interpretar el hecho de la encarnación y la filosofía encuentra un punto de referencia desde el que encontrar claves de comprensión antropológicas que no deben desatenderse.

III. OBSERVACIONES SOBRE LA PRESENTE EDICIÓN

Para la edición del texto se han mantenido los criterios formales presentes en los anteriores cuatro tomos que contienen la traducción castellana del texto de Pedro Lombardo y el comentario respectivo de Santo Tomás, y que ahora recordamos.

1. El texto que aquí se presenta incluye la traducción del texto de Pedro Lombardo y el comentario de Tomás de Aquino a las distinciones correspondientes. Para el texto de Pedro Lombardo se ha seguido la edición *Sententiae in IV libris distinctae,* realizada por el Colegio de San Buenaventura y revisada por Ignatius C. Brady (Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971, 3ª edición), en concreto, para este tomo, el volumen II (que contiene los libros III y IV). Así se ha realizado en cuanto el texto ofrecido por esta edición supone la mejor edición hasta el presente del texto de Pedro Lombardo.

En cuanto al texto de Lombardo, se presenta sin notas (exceptuando dos que fueron incorporadas para indicar cambios sustanciales entre el texto de las *Sententiae* en la edición de Claras Aquas y lecturas anteriores (como la que podría haber utilizado el propio Aquinate, por ejemplo, un cambio de lugar de un párrafo, etc.).

Todas aquellas notas que la edición de Claras Aquas incorpora y que son búsqueda de las referencias de las citas recogidas por Pedro Lombardo se han incorporado, de forma abreviada, en el texto; para ello, si el título de la obra era citado, se ponen los datos básicos (libro, capítulos) entre paréntesis, en los casos en que no figurara en el texto referencia al libro, éste se incluye en el paréntesis utilizando las abreviaturas (indicadas en esta edición[291]). Ocasionalmente se ha corregido algún error en la localización de la cita realizado por la edición del Colegio de San Buenaventura.

El texto está dividido en distinciones. La indicación del capítulo se ha incorporado al inicio del parágrafo entre corchetes [1], iniciándose el número de capítulos en cada distinción. Los epígrafes, añadidos posteriormente al texto de Pedro Lombardo y que ayudan como ordenación de su contenido (y que en la edición latina seguida figuran en negrita) en esta edición castellana se encuentran en cursiva, siempre iniciando un párrafo (separados del párrafo anterior) y divididos del texto propio de las *Sententiae* por un guión (–). No se mantiene la numeración de párrafos de la edición de Claras Aquas.

Para las citas incorporadas en el texto, toda cita se encuentra señalada entre comillas (“-”), y cuando hay una cita interna entre comillas bajas («-»). Se han incorporado entre corchetes aquellos términos o expresiones que podían ayudar a comprender el texto, como por ejemplo: “procede de otro [*ab alio*]”.

El texto de Pedro Lombardo va precedido de un “Esquema del argumento de Pedro

Lombardo” que ha sido realizado por la editora teniendo en cuenta: el texto lombardiano, los resúmenes de las cuestiones que añade la edición de Claras Aquas y, al igual que en los tomos anteriores, las síntesis o resúmenes realizadas por Juan de Santo Tomás al inicio de su *Cursus Theologicus* sobre cada una de las distinciones de las *Sentencias* .

A dicho “Esquema” sigue el texto lombardiano, tras el cual se añade la “División del texto de Pedro Lombardo” ya realizada por el Aquinate. Tras las cuestiones y artículos que desarrolla Tomás de Aquino, el dominico cierra cada distinción con una “Explicación del texto de Pedro Lombardo” en la que comenta algunas expresiones de las *Sententiae.* El texto de Pedro Lombardo, su División y Explicación se encuentran diferenciados de las cuestiones tomasianas al presentarse en un cuerpo de texto un número menor.

2. Para el *Comentario* de Santo Tomás, las traducciones se han realizado teniendo en cuenta las ediciones de Parma, Vivès, la edición bilingüe latín-italiano publicada por los Dominicos de Bolonia[292] y, especialmente, la edición coordinada [293] por Mandonnet y Moos (Lethielleux, Parisiis, 1929-1947).

Para aligerar el texto, y siguiendo el modo de edición de los dos libros anteriores de las *Sententiae,* se ha renunciado a introducir notas explicativas o complementarias. Sólo de vez en vez se introduce dentro del texto el término original latino entre corchetes […], para aclaración del concepto o expresión del correspondiente término técnico que ayude a la mejor comprensión científica del texto. Así, por ejemplo: “predicación propia [*per se*]”.

Cada distinción indica la estructura interna del comentario del Aquinate (sus cuestiones, artículos y –si fuera el caso– subcuestiones [*quaestiuncula*]). Al inicio de cada artículo se señala el lugar paralelo de la cuestión en la *Summa Theologiae* (si lo hubiere), como es habitual en otras ediciones consultadas al respecto. Internamente el texto del artículo se divide en “Objeciones”, “En contra”, “Solución” y “Respuestas”, según es costumbrado en las obras del Aquinate y, en particular, las de la presente Colección de Pensamiento medieval y renacentista”. Tanto las objeciones como las respuestas se encuentran numeradas en arábigos. En algunos casos (cuando las ediciones latinas consultadas añadían, en concreto, cuando Tomás de Aquino responde a las Objeciones en contra) se numeran también éstas últimas.

Las obras citadas tanto en el texto de Lombardo como en el de Tomás de Aquino, si se encuentran en el texto figuran en latín y con el título no abreviado, acompañadas (entre paréntesis) de la información sobre libro o capítulos; cuando el texto no indicaba la obra, ésta figura en forma abreviada dentro del paréntesis. Antes del texto, con todo, se adjunta un índice acumulativo de autores y obras citadas, el primero, de los autores y obras citadas por Pedro Lombardo; el segundo de los autores y obras que Tomás de Aquino añade como fuentes propias. Ambos precedidos de un listado de libros de las Sagradas Escrituras y sus correspondientes abreviaturas.

3. La traducción castellana de este volumen fue una tarea coordinada por el Prof. Dr. Juan Cruz Cruz dentro del proyecto general de edición de los cuatro libros del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* elaborados por Tomás de Aquino. Para las traducciones se contó con la colaboración de Pedro Arias, Jesús Garitaonandía y Ana Mallea, que aportaron una primera versión de las distinciones, las cuales fueron posteriormente revisadas y uniformadas en redacción y criterios por la editora.

4. Como cierre de esta Introducción quisiera manifestar mi agradecimiento a la Línea Especial de Investigación de Pensamiento clásico español, espacio de trabajo e impulsora de este proyecto de edición que quiere aportar al lector de habla castellana una de las obras más ricas y quizás también más olvidadas en las ediciones contemporáneas del *corpus thomisticum*. Agradezco al Prof. Dr. Ángel Luis González, director de la Línea Especial y de la Colección de Pensamiento medieval y renacentista, por su confianza y respaldo en la tarea emprendida y en el trabajo realizado para esta publicación del volumen III/1. Quiero agradecer lo mucho que pude aprender junto con el Prof. Dr. Juan Cruz Cruz, impulsor y coordinador de este proyecto, y a quien acompañé en la preparación de los cuatro volúmenes anteriores de las *Sentencias*; trabajar con él me ha permitido continuar, modestamente, su tarea. Finalmente quiero dar gracias también a las personas que con su trabajo facilitaron el proceso de edición de este libro, y a aquéllas que con sus sugerencias me permitieron mejorar su versión definitiva.

ESQUEMA DEL LIBRO III DE PEDRO LOMBARDO

EL RETORNO DE LO CREADO A DIOS

Primera Parte: Dios encarnado: Cristo (d1-d22)

Sección Primera. La Encarnación de Dios (d1-d5).

1. La persona que asume la Encarnación: el Hijo (d. 1).

2. Qué es lo asumido en la Encarnación (d2-d4).

1. la naturaleza humana (d2).

2. Razones respecto a la unidad y semejanzas respecto a la Trinidad (d3).

3. Dificultades acerca de algunas predicaciones de Dios en concreto (d4).

3. Las partes que se encuentran en la Encarnación (d5).

Sección Segunda. Las condiciones de Dios encarnado (d6-22).

1. Distinción de personas (d9 - d18).

2. Igualdad de personas (d19 - d21).

Segunda Parte: Las virtudes y los dones (d23-d50)

Sección Primera. La ciencia divina (d35 - d41)

1. La ciencia divina en sí misma.

1. La ciencia divina por orden a sus objetos (d35).

2. Los objetos mismos en cuanto están en la ciencia divina (d36).

3. El modo en que Dios está en las cosas: la inmensidad (d37).

4. La ciencia divina como causa de las cosas (d38 - d39).

2. La predestinación, como parte de la ciencia o providencia divina (d40 - d41)

Sección Segunda. La potencia divina (d42 - d44).

Sección Tercera. La voluntad y la bondad divinas.

1. Esencia y modos de la voluntad divina (d45).

2. Eficacia de la voluntad divina respecto a las criaturas (d46 - d47).

3. Conformidad de la voluntad humana con la divina (d48).

Siglas y abreviaturas utilizadas

1. Obras de las Sagradas Escrituras

Abd - Abdías

Ag - Ageo

Am - Amós

Ap - Apocalipsis

Bar - Baruc

Cant - Cantar

Col - Colosenses

Cor - Corintios

Crón - Crónicas

Dan - Daniel

Dt - Deuteronomio

Ecl - Eclesiastés

Eclo - Eclesiástico

Ef - Efesios

Esd - Esdras

Est - Ester

Ex - Éxodo

Ez - Ezequiel

Flm - Filemón

Flp - Filipenses

Gál - Gálatas

Gén - Génesis

Hab - Habacuc

Heb - Hebreos

He - Hechos

Is - Isaías

Job - Job

Jds - Judas

Jdt - Judit

Jer - Jeremías

Jl - Joél

1 Jn Carta 1 S Juan

Jn - Juan

Jon - Jonás

Jos - Josué

Jue - Jueces

Lam - Lamentaciones

Lc - Lucas

Lev - Levítico

Mac - Macabeos

Mal - Malaquías

Mc - Marcos

Miq - Miqueas

Mt - Mateo

Nah - Nahmún

Neh - Nehemías

Núm - Números

Os - Oseas

Pe - Pedro

Prov - Proverbios

Re - Reyes

Rom - Romanos

Rut - Rut

Sab - Sabiduría

Sal - Salmos

Sam - Samuel

Sant - Santiago

Sof - Sofonías

Tes - Tesalonicenses

Tim - Timoteo

Tit - Tito

Tob - Tobías

Zac - Zacarías

2. Fuentes propias de las *Sentencias* de Lombardo

Abelardo, Pedro:

Theologia 'Scholarium' - Theolog.

Theologia christiana - Theolog. chr.

Agustín, San:

Confessiones - Conf.

Contra Faustum Manichaeum - Contra Faust.

Contra Maximinum - Contra Max.

De civitate Dei - De civ. Dei

De doctrina christiana - De doct. christ.

De duabus animabus - De duab. anim.

De fide et symbolo - De f. et symb.

De Genesi ad litteram - De Gen. ad litt.

De libero arbitrio - De lib. arb.

De moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus

Manichaeorum - De mor. Eccl.

De natura boni contra Manichaeos - De nat. Boni

De spiritu et littera - De spir.

De Trinitate De Trin.

De vera religione - De ver. rel.

Ennarrationes in Psalmos - Enn. in Psal.

Enchiridion. - Enchir.

Epistolae. - Epist.

In Ioannis Evangelium tractatus - In Ioan.

Liber de diversis quaestionibus LXXXIII - De div. quaest.

Retractationom - Retract.

Sermones ad populum - Serm.

Soliloquia - Solil.

Super I Epistolam Ioannis - Super I Ioan.

Atribuidas:

De fide ad Petrum (Fulgencio) - *De fide ad Pet.*

De spiritu et anima - De spir. et an.

Dialogus qq. 65 ad Orosium - Dialog.

Quaestiones Veteris et Novis Testamenti - Quaest.

Sermones: Sermo De fide; Sermo 233 - Serm. 233

Ambrosio, San:

De fide ad Gratianum (De Trinitate) - De fide

De Spiritu Sancto - De Spir.

Expositio in Lucam - In Luc.

Atribuida (Ambrosiaster):

Commentaria in 13 Epp. B. Pauli - In Rom.,In Cor.,In Gal.

Anselmo, San:

De conceptu virginali et originali peccato - De conc. virg.

Atanasio, San:

Symbolum Quicumque. - Symb.

Beda el Venerable:

Homiliae Evangelium Libri - II Hom.

Bernardo, San:

Sermones in Canticum - In Cant.

Boecio, Severino:

De Trinitate - De Trin.

Cirilo Alejandrino:

Epistola 17 (ad Nestor). - Epist.

Crisóstomo, Juan:

In Epistolam ad Hebreos. - In Ep. ad Heb.

Damasceno, Juan:

De fide orthodoxa - De fide

Dídimo Alejandrino:

De Spiritu Sancto - De Sp.

Liber In II In Ioannis - In II In Ioan.

Glossae in Scripturam:

Ad Hebraeos. - Ad Heb.

Ad Romanos. - Ad Rom.

Evangelium Matthaei - Ev. Matth.

Exodus. - Exod.

Isaias. - Isai.

Proverbia - Proverb.

Psalmi - Psal.

Gregorio, San:

Homiliae XL in Evangelia - Hom. Ev.

In Ezechielem homiliae. - In Ezech.

Moralium libri - Mor.

Hilario, San:

De synodo - De syn.

De Trinitate - De Trin.

Hugo de San Víctor:

De Sacramentis christianae fidei - De Sacram.

Isidoro, San:

Etymologiarum libri - Etym.

Sententiae - Sent.

Jerónimo, San:

Comm. in Ezechielem - In Ez.

Comm. in Epistolam ad Ephesios - In Eph.

In Ecclesiasten - In Eccen.

Atribuida:

Breviarum in Psalmos - In Ps.

Explanatio catholicae fidei ad Cyrillum - Explan.

Regulae definitionum contra haereticos prolatae (autor: Obispo Syagrius) - *Reg. def.*

Juan Mediocris (Obispo Napolitano):

Sermones XXXI - Serm,

Máximo:

Scholia in opera Dionysii; De divinis nominibus - In De div. nom.

Orígenes:

Apologia Pamphili - Apol.

In Ieremiam - In Ier.

Orosio:

Dialogus quaest. - *Dialog.*

Ricardo de San Víctor:

De Trinitate - De Trin.

Summa sententiarum - Sum. Sent.

3. Otras fuentes propias del *Comentario* de Santo Tomás

Agustín, San:

De bono coniugali - De bono con.

De decem chordis - De dec. chord.

De gratia Christi et de peccato originali - De gra. Chr.

De immortalitate animae De imm. an.

De utilitate credendi - De ut. cred.

Alberto, San:

Liber de quattuor coaevis. - De quat. co.

Ambrosio, San:

Hexameron. - Hexam.

Anselmo, San:

Cur Deus homo - Cur Deus

De processione S. Spiritus. - De proc.

De similitudinibus (revera Eadmerus) - De simil.

Dialogus de veritate - De ver.

Monologion. - Monol.

Proslogion. - Prosl.

Aristóteles (el Filósofo):

Analytica Posteriora - Anal. Post.

De anima - De an.

De caelo et mundo - De cael.

De generatione animalium - De gen. an.

De generatione et corruptione - De gen.

De sensu et sensato - De sen.

De sophisticis elenchis. - De soph.

Ethica Nicomachea - Eth.

Metaphysica. - Metaphys.

Perihermeneias - Perih.

Physica. - Phys.

Poetica. - Poet.

Praedicamenta - Praed.

Topica - Top.

Atribuida:

Liber de Causis - *De causis*

Auxerre (Altisiodorense), Guillermo de:

Summa. - Sum.

Averroes (el Comentador):

In libros De anima - In de an.

In libros Metaphysicorum - In Metaphys.

In libros Physicorum - In Phys.

Avicena:

De anima (o VI Naturalium). - De an. / Natur.

De intelligentiis - De intelig.

Logica - Log.

Philosophia prima (o Metaphysica) - Metaphys.

Bernardo, San:

De diligendo Deo - De dilig.

De gradibus humilitatis. - De grad.

De praecepto et dispensatione - De praec.

Boecio, Severino:

De philosophiae consolatione - De consol.

De persona et duabus naturis. - De person.

In Porphyrium - In Porph.

Quomodo substantiae (cit. tit. *De div. nom.*) - *De div. nom.*

De hebdomadibus - *De hebd.*

Catón:

De moribus - De mor.

Cicerón, Marco Tulio:

De officiis - De off.

Dionisio Areopagita:

De caelesti hierarchia - De cael. hier.

De divinis nominibus - De div. nom.

De mystica theologia - De myst. Theo.

Epistolae. - Epist.

Ad Caium - Ad Caium

Ad Titum - Ad Titum

Maimónides:

Doctor perplexorum - Perplex.

Platón: *Leges II Leg.*

Parmenides. - Parm.

De anima mundi - De anim.

Porfirio:

Isagoge (o *De praedicabilibus*) *Isag. - De praed.*

Prisciano:

Grammatica - Gramm.

Rabano Mauro:

Ennarratione in Ep. Pauli - Ennar.

Comienzo del Libro III

Texto de Pedro Lombardo

Ahora dediquémonos ya, con una plena consideración de la mente, a comprender y tratar las cosas que pertenecen al misterio del Verbo Encarnado, para que podamos decir al menos algo de las realidades inefables, gracias a la revelación de Dios.

Contenido de este volumen abreviado en un resumen .– Así pues, el orden de la razón exige que ya que en el primer libro hemos hablado algo del inexplicable misterio de la suma Trinidad con las incontestables afirmaciones de los santos; y después en el segundo libro nos hemos introducido, bajo la certera regla de la autoridad, en el orden de la creación de las cosas y en la caída del hombre, su reparación conseguida por la gracia del Mediador de Dios y de los hombres, y el sacramento de la redención humana –con los cuales se sujetan las miserias del hombre y se curan las heridas de los pecados–; así, siguiendo el orden explicaremos en el tercer y cuarto libro cómo acude el Samaritano al herido, el médico al enfermo, la gracia al miserable.

Prólogo de Santo Tomás

"Por el cauce por el que discurren los torrentes, vuelven una y otra vez a fluir" (*Ecl*., 1, 7). De estas palabras podemos tomar dos temas en los que está comprendido lo tratado en este libro tercero: el misterio de la Encarnación de Dios y el de su fruto abundante.

El misterio de la Encarnación está insinuado en el "volver a fluir", cuando se dice "por el cauce por el que discurren los torrentes, vuelven […] a fluir". Pero el fruto de la Encarnación se muestra en el flujo reiterado, cuando se dice "vuelven una y otra vez a fluir".

Estos torrentes son las bondades naturales que Dios introduce en las criaturas, como el ser, el vivir, el entender y otras semejantes; sobre tales torrentes puede entenderse lo que se dice en *Isaías* (41, 18): "En los altos montes abriré torrentes". Pues los altos montes son las criaturas más nobles en las que se dice que se abren los torrentes antes señalados, porque también en ellos se reciben con abundancia y se muestran sin imperfección alguna.

Mas el lugar de donde estos torrentes salen es el mismo Dios, respecto al cual puede entenderse lo que se dice en *Isaías* (33, 21): "será un lugar de ríos y de larguísimos y anchos canales", como si dijera: en el lugar que nacen los ríos se encuentran, de modo eminente, los canales de las bondades naturales. De donde se dice "larguísimos" en cuanto a la perfección de la bondad divina, según todos los atributos; y "anchos", en cuanto a la comunicación incesante. Porque no puede pensarse que su bondad, de la cual fluyen todas las cosas, pueda agotarse o acabarse.

Estos torrentes, en las otras criaturas se encuentran separados. Pero en el hombre se encuentran en cierto modo conagregados. En efecto, en el hombre hay como un horizonte y confín de la naturaleza espiritual y de la corporal, de manera que, siendo como algo intermedio entre ambas, participe tanto de las bondades corporales como de las espirituales. Por lo cual, según San Gregorio (Hom. 29 in Evang., n2), "también el hombre es comprendido en el nombre de «toda criatura»", cuando se dice en *Marcos* (16, 15): "Predicad el Evangelio a toda criatura".

Y por ello, cuando la naturaleza humana se haya unido a Dios mediante el misterio de la Encarnación, todos los torrentes de las bondades naturales, volviendo sobre sí, retornarán a su principio; esto puede afirmarse que se lee en *Josué* (4, 18): "las aguas volvieron a su cauce y empezaron a correr como antes, por todas sus riberas".

De aquí se sigue "vuelven una y otra vez a fluir", de donde se advierte el fruto de la Encarnación. Pues el mismo Dios que había hecho fluir todos los bienes naturales; revertidos todos en cierto modo mediante la asunción de la naturaleza humana en sí mismo, ya no es sólo Dios, sino Dios y hombre, quien ha hecho afluir de manera abundante las corrientes de gracias para los hombres; por cuanto "de su plenitud hemos recibido todos, y gracia por gracia" (*Jn.,* 1, 16). Y de este influjo se lee en *Eclesiástico* (39, 27): "su bendición es como un río que inundará".

Y así es clara la temática del tercer libro; en su primera parte se trata de la Encarnación (d1-22); en la segunda de las virtudes y dones que nos son conferidos por Cristo (d23-50).

Distinción 1

La persona que asume la encarnación

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *La persona que asume la Encarnación: el Hijo de Dios*.

– Se muestra con textos de la Sagrada Escritura que la segunda persona de la Trinidad fue la que asumió la Encarnación.

– La Encarnación es la misión del Hijo de Dios.

2. *Las razones por las que asumió la carne el Hijo y no otra persona de la Trinidad.*

a) Porque el Hijo es el Verbo al que se le atribuye la sabiduría; y si todo se hizo por ella, convenía que todo se restaurara por ella.

b) Porque la Encarnación es como una misión de una Persona divina a los hombres y no convenía que quien no procediera (el Padre), fuera enviado; y tampoco que el Espíritu Santo, fuera enviado a la carne. Luego se encarnó el Hijo.

c) Porque era más conveniente que fuera la misma persona la que fuera Hijo de Dios e Hijo del hombre, aunque también hubieran podido encarnarse el Padre o el Espíritu Santo.

3. *La Encarnación y la unidad indivisa de la Trinidad en su ser y obrar.*

Pregunta : Dado que sólo el Hijo se encarnó, si hizo algo que ni hicieron ni el Padre ni el Espíritu Santo, por lo que la obra de la Trinidad no es indivisa, única e inseparable.

Respuesta : La acción de encarnarse es hecha, efectivamente [*effective*], por toda la Trinidad, pero sólo asume la naturaleza humana la persona del Hijo, que la asume terminativamente [*terminative*].

Texto de Pedro Lombardo

“Cuando llegó la plenitud de los tiempos –como dice el Apóstol–, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para liberar a todos los que estaban sometidos a la Ley. Así llegamos a ser hijos adoptivos de Dios” (*Gál.*, 4, 4-5).

El tiempo de la plenitud se llama tiempo de la gracia, que tuvo su comienzo desde la venida del Salvador. Éste es “tiempo de misericordia” (*Sal.,* 101, 14) y “época de bondad” (*Sal*., 64, 12), en el que “la gracia y la verdad se hicieron presentes por Jesucristo” (*Jn*., 1, 17). La “gracia”, porque por la caridad se lleva a su cumplimiento lo que se anticipaba en la Ley. La “verdad”, porque por la venida de Cristo se muestra y se cumple el compromiso de la Redención humana propuesto desde la antigüedad. Por tanto la misión del Hijo es la propia Encarnación: pues Él fue enviado, y por lo mismo se hizo visible al mundo en forma de hombre, de lo cual ya se ha hablado más arriba (I, d15) suficientemente.

[1] *Por qué el Hijo asumió la carne, y no el Padre ni el Espíritu Santo.–* Se va a explicar puntualmente por qué se encarnó el Hijo, no el Padre ni el Espíritu Santo. Pues el Hijo solo asumió al hombre.

Primera razón.– Porque según el orden adecuado y elevado que la sabiduría de Dios aconsejó, de manera que Dios, que en su sabiduría hizo el mundo –según se dice: “Todo lo hiciste sabiamente, Señor” (*Sal*., 103, 24)–, con la misma restauró “lo que hay en el cielo y en la tierra” (*Ef.,* 1, 10). Ésta es la mujer del Evangelio que “enciende la lámpara” (*Lc*., 15, 8-9), y encuentra la décima dracma perdida; es decir, la Sabiduría del Padre que con la luz de su divinidad encendió la lámpara de la debilidad humana, y restauró al hombre perdido, distinguiéndolo con el nombre y de imagen.

Segunda razón.– Fue enviado el Hijo y no el Padre porque es más conforme al orden natural que fuera enviado quien procede de otro [*ab alio*], que quien no procede de otro. Ahora bien, el Hijo procede del Padre, y el Padre, en cambio, no procede de nadie.

San Agustín.– Como dice San Agustín en el libro *De Trinitate* (IV, 20) “no tiene nadie de quien proceder”. “Así como el Padre engendró y el Hijo fue generado, del mismo modo lógicamente el Padre envió y el Hijo fue enviado”. “Convenientemente el Verbo de Dios es enviado por aquél de quien es Verbo; es enviado por aquél de quien nació: es enviado porque fue generado”. En cambio el Padre que envió, no procede de ninguno. Por esto el Padre no fue enviado, para que no se pensara, si fuera enviado, que procedía de otro.

Tercera razón.– Fue enviado, por tanto, primero el Hijo, que procede del Padre solo; después también el Espíritu Santo que procede del Padre y el Hijo. Pero solo el Hijo fue

enviado en cuerpo carnal, no el Espíritu Santo, así como tampoco el Padre.

Y esto sucedió para que quien era Hijo de Dios en la divinidad, en la humanidad se hiciera Hijo del hombre. No adoptó la carne el Padre ni el Espíritu Santo, para que el Hijo no fuera uno en la divinidad y otro en la humanidad; y para que no fueran lo mismo el Padre y el Hijo, si Dios Padre nacía del hombre.

En el libro 'De ecclesiasticis dogmatibus' .– Por lo cual en *De ecclesiasticis dogmatibus* (Genadio, *Diff. eccl.,* 2) se dice: "No asumió el Padre la carne, ni el Espíritu Santo, sino sólo el Hijo, para que quien era el Hijo de Dios en la divinidad, fuera hijo del hombre en la humanidad; a fin de que el nombre de 'hijo' no pasara a otro que no fuera hijo por nacimiento. Por tanto, el Hijo de Dios fue hecho hijo del hombre, nacido según la verdadera naturaleza de Dios, como Hijo de Dios; y según la verdadera naturaleza del hombre como hijo del hombre; de modo que la realidad del generado tuviera al nacer el nombre de Hijo no por adopción ni por simple denominación, sino que lo tuviera por ambos nacimientos; y que un único Hijo fuera verdadero Dios y verdadero hombre. Por tanto no hay ni dos Cristos ni dos hijos; sino un único Hijo, Dios y hombre, al que por esta razón llamamos Unigénito, que permanece en las dos sustancias; de manera que la verdad de su naturaleza le constituyó no con naturalezas confusas ni mezcladas –como afirman los seguidores de Timoteo [Alejandrino, monofisita]–, sino unidas en sociedad". Aquí tienes por qué el Hijo, no el Padre o el Espíritu Santo, se ha hecho carne.

[2] *Si el Padre o el Espíritu Santo pudieron o pueden encarnarse.*– En cambio, se discute si el Padre o el Espíritu Santo pudieron encarnarse, o incluso también si ahora pueden; y se puede responder verdaderamente que pudieron antes y pueden ahora asumir la carne, y hacerse hombre, tanto el Padre como el Espíritu Santo. Así como el Hijo se ha hecho hombre, así también pudieron y pueden hacerlo el Padre y el Espíritu Santo.

[3] *Si el Hijo, que sólo tomó la carne, hizo algo que no pudieran el Padre o el Espíritu Santo.*– Pero quizá algunos dirán: al ser indivisas las obras de la Trinidad, si el Hijo asumió la carne, entonces también el Padre y el Espíritu Santo. Porque si el Hijo se ha hecho carne, y no lo hicieron el Padre ni el Espíritu Santo, no todo lo que hace el Hijo, lo hace el Padre y el Espíritu Santo. Ahora bien, "todos, el Padre, el Hijo y al mismo tiempo el Espíritu de ambos, hacen todo conjuntamente y de acuerdo" (San Agustín, *De Trin.*, XIII, 11).

Respuesta.– A lo cual decimos que el Hijo no realiza nada sin el Padre y sin el Espíritu Santo, sino que la acción de los tres es única, indivisible e inseparable; y sin embargo el Hijo, no el Padre ni el Espíritu Santo, se encarnó. No obstante la Trinidad obró la Encarnación, tal como dice San Agustín en el libro *De fide ad Petrum*: "Fuimos reconciliados por el Hijo solo según la carne; pero no con el Hijo solo según la divinidad. Pues la Trinidad nos reconcilió con ella al hacer carne al solo Verbo" (mejor: Fulgencio,

2, 23). Pues bien, la Trinidad obró la Encarnación; pero en el Verbo, no en el Padre ni en el Espíritu Santo. Pues si hubiese realizado la Encarnación el Padre para sí y el Hijo para sí, o el Padre para el Hijo y el Hijo para el Padre, ya no sería la acción de ambos la misma, sino separada.

San Agustín en el 'De Trinitate' .– Pero así como la unidad de substancia de los tres es inseparable e indivisible, como dice San Agustín en el *De Trinitate* (I, 4), así también su acción: "Sin embargo los tratadistas católicos no han enseñado que la Trinidad naciera de la Virgen, fuera crucificada y sepultada, sino sólo el Hijo; ni que la Trinidad misma hubiera descendido sobre Jesús en forma de paloma, sino sólo el Espíritu Santo; ni que ella misma hubiera dicho desde el cielo: «Tú eres mi Hijo» (*Lc.*, 3, 22), sino que las palabras dichas por el Padre se dirigían sólo al Hijo, aunque el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, de igual manera que son inseparables, así también actúan inseparablemente. Ésta es mi fe pues ésta es la fe católica". Aunque se encarnó el Hijo solo, sin embargo la Encarnación fue obrada juntamente con el Padre y el Espíritu Santo.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de que el Maestro tratara en los dos libros anteriores de las cosas divinas inmediatamente después de su salida del Principio, en este libro empieza a tratar sobre las cosas divinas, según su retorno al fin, es decir, a Dios. Por lo cual se divide en dos: en primer lugar, trata este retorno al fin por parte del que reconduce (libro III); en segundo lugar, trata lo que se exige por parte de los que son reconducidos, es decir, los sacramentos que disponen para la gracia: y esto en el libro IV.

Lo primero se divide en dos partes: en la primera parte, trata sobre lo que reconduce de forma efectiva, es decir, sobre Dios encarnado (distinciones 1-23); en la segunda parte, de las cosas que reconducen formalmente, que son las virtudes y los dones (distinciones 23-50): "Pero dado que se ha mostrado antes que Cristo ha tenido la plenitud de la gracia".

La primera parte se divide en dos: primero trata sobre la divina Encarnación (distinciones 1-5); segundo, se buscan las condiciones del propio Dios encarnado (distinción 6-22): "De lo dicho surge una cuestión que es de mucha utilidad".

Lo primero se divide en tres partes: en la primera trata sobre la Encarnación desde la parte que se encarna, quién sea (distinción 1); en la segunda, de la parte que es asumida, qué sea (distinción 2): "Porque en el hombre toda la naturaleza humana había sido corrompida por el vicio, la asumió toda"; en la tercera, de cada parte, cómo sea (distinción 5): "Además se debe indagar… cuál de estas cosas esté mejor admitir". La primera se divide también en tres: primero, muestra mediante la autoridad del Apóstol cuál es la persona que asume, que es el Hijo; segundo, se pregunta la razón por la que es el Hijo en vez de otra persona: "Se va a explicar puntualmente"; en la tercera se rechazan las objeciones, donde dice: "Pero quizá algunos dirán".

"Se va a explicar puntualmente" etc. Aquí explica la razón por la que la persona del Hijo asumió la carne; y se divide en dos partes: en la primera dice que fue más conveniente que se encarnara el Hijo que el Padre o el Espíritu Santo; en la segunda investiga si hubiera sido posible que se encarnara el Padre o el Espíritu Santo, donde dice: "En cambio, se discute si el Padre, etc.". Sobre lo primero señala tres razones por las que el Hijo se ha hecho carne: la primera de ellas se toma de lo que es propio del Hijo, que es la sabiduría; la segunda su propio origen, ya que es de otro, donde dice: "Fue enviado el Hijo"; la tercera, de lo que es propio de Él, esto es, que es Hijo, donde dice: "Y esto sucedió, etc.".

Cuestión 1

Y aquí se preguntan dos cosas: primero, sobre la Encarnación; segundo, sobre la persona que asume la carne.

En cuanto a lo primero se plantean cuatro temas: 1. Si era posible que Dios se encarnara. 2. Si era conveniente. 3. Si habría habido Encarnación si el hombre no hubiera pecado. 4. Sobre el tiempo de la Encarnación.

Artículo 1: Si era posible que Dios se encarnara

OBJECIONES

1. Parece que era imposible que Dios asumiera la carne, pues todo lo que es unible a otro, es está en potencia para la unión. Ahora bien, todo lo que está en potencia para algo, se reduce al acto por un movimiento o una pasión, y a partir de algún primer agente, pues uno mismo no es el que mueve y lo que es movido, el agente y el paciente. Luego, ya que es imposible que Dios cambie o que padezca, o que pueda existir algo antes que Él, parece que no era unible a la carne.

2. Aquello que es perfecto en el ser no se une a otro con una unión esencial, pues la unión esencial se realiza desde el acto y la potencia, o bien desde la forma y la materia: pues cada uno de ellos es imperfecto en el ser. Por consiguiente, lo que es perfecto en todos los aspectos no puede unirse de ningún modo a otro, pues lo que es perfectísimo no recibe adición, ya que nada le falta. Ahora bien, Dios es totalmente perfecto, porque en sí contiene toda perfección, como dice Dionisio en *De divinis nominibus* (c5, 4 y 10), y también en *Metaphysica* el Filósofo (V, 16) y su Comentador (V, text. 21). Luego Él mismo no es unible a otro.

3. Entre aquello que es infinitamente distante, no existe ninguna proporción; y no es posible la unión entre lo que no tiene proporción; de ahí que uno cualquiera no pueda unirse con otro cualquiera. Luego, al distar Dios y la criatura infinitamente, parece que Dios no puede unirse con la criatura.

4. La distancia entre Dios y la criatura es mayor que la que hay entre dos contrarios; pues los contrarios coinciden en el género, y Dios no se incluye en ningún género. Pero dos contrarios no pueden darse a la vez en lo mismo. Luego la naturaleza humana y la divina no pueden darse en una sola persona; y así se concluye lo mismo que antes.

5. Por la infinitud de la potencia divina, es necesario que no sea cuerpo ni potencia [*virtus*] en el cuerpo, como se ha demostrado en la *Physica* (VIII, 10). Pero la potencia de Dios no puede ser finita en modo alguno; por consiguiente en modo alguno puede Dios ser cuerpo o potencia en el cuerpo. Ahora bien, todo lo que está encarnado es cuerpo o potencia del cuerpo. Luego Dios no puede encarnarse.

EN CONTRA, Dios puede hacer más que lo que el hombre pueda decir; afirma *Lucas* (1, 37): “para Dios no hay nada imposible”. Pero el hombre puede decir esto: “que Dios asume la naturaleza humana”, y esta frase no implica contradicción ni atribuye ningún defecto a Dios. Luego con mayor razón puede Dios hacer esto.

Además, la unión es fácil entre los que son similares. Pero el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios (*Gén.,* 1, 26). Luego la naturaleza humana es de algún modo unible a la divina en una persona.

Además, la naturaleza se divide en la criatura según la división de los supuestos. Pero en la divinidad puede haber muchas personas en una sola naturaleza. Luego por la misma razón, puede haber muchas naturalezas en una sola persona; y así se concluye igual que antes.

SOLUCIÓN

La unión de dos o tres cualesquiera puede ser de tres modos. De un primer modo, algunos no se unen entre sí, sino por la conjunción de ellos en algo uno. De un segundo modo, en cambio, se unen mediante la conjunción entre sí en algo uno que se constituye a partir de la conjunción de estos. De un tercer modo, en cambio, por la conjunción de ellos entre sí pero no siendo algo uno, porque no resulta nada de su conjunción.

La primera de estas maneras sucede de cuatro formas: primera, porque o bien aquél en el que se unen es igual en número, como dos brazos se unen en un solo pecho, o dos ramas que no se tocan sino en un tronco. Segunda, porque se unen en uno sólo según la especie, al igual que Sócrates y Platón en el hombre. Tercera, porque se unen en uno sólo según el género, igual que el hombre y el asno en el animal. Y cuarta, porque se unen en uno sólo según analogía o proporción, igual que la sustancia y la cualidad en el ente: porque igual que se encuentra la substancia respecto del ser a ella debido, así también la cualidad respecto del ser que conviene a su género.

En cambio, del segundo modo: los que se unen entre sí y en un ser que está constituido a partir de la conjunción de estos, son como la materia y la forma; la forma se une a la materia para su perfección, y ambas confluyen en la naturaleza común.

Y algo similar ocurre con las partes cuantitativas continuas entre sí, en la medida en que de ellas proviene un todo en el convergen las dos partes.

En cambio, del tercer modo: aquellos que se unen entre sí y no en un algo que sea uno, son como el accidente y el sujeto de los que no se forma un ser que sea uno por sí mismo, respecto al cual tanto el sujeto como el accidente puedan llamarse partes, tal como se demuestra en *Metaphysica* (VIII, 5 y 6).

Y dado que, como dice San Hilario en *De Trinitate* (I, 18): “no hay comparación entre los seres terrenales y Dios”, y la razón humana no alcanza a dar un ejemplo adecuado para las cosas de Dios, hay que saber que ninguno de estos modos responde del todo a la inefable unión por la que Dios se unió al hombre; pero no obstante algunos de estos modos representan en parte aquel modo de unión.

Por tanto, hay que saber que el modo intermedio por el que algunos se unen entre sí, de forma que resulta un tercero de ellos, no puede en absoluto convenir a Dios: porque dos seres que se unen según este modo son para el tercero como partes; y la índole de parte –al igual que la de imperfección–, está completamente alejada de Dios.

En cambio, el primer modo y el tercero es posible que convengan algo con Dios. En efecto, en la Encarnación se pueden considerar dos elementos de la parte que asume: a saber, la persona y la naturaleza. Pues si consideramos *la persona que asume*, se une a la naturaleza humana asumida según el tercer modo de unión, porque la persona divina se hace persona de esa naturaleza humana; pero de estos dos no resulta un tercero, así como también en Sócrates a partir de su persona y su naturaleza no resulta un tercero, sino que su persona subsiste en la naturaleza humana. Por otra parte, si consideramos la *naturaleza del que asume*, entonces su unión a la naturaleza humana es según el primer modo de unión, en la medida en que dos naturalezas –que no obstante son distintas en sus propiedades naturales– confluyen en una sola persona.

Y por ello la Encarnación es comparable a un injerto: pues igual que en un injerto, en el mismo tronco en el que había por naturaleza una sola rama, se obtiene otra rama por el injerto; así, en la misma persona en la que por naturaleza había una naturaleza divina, hay una naturaleza humana gracias a la unión. Es imposible, por tanto, reunir a Dios y a la criatura en un solo género o especie; pero es posible por analogía. Pero esto ha sido desde el momento en que las criaturas comenzaron a existir: y de esto no trata la presente cuestión.

RESPUESTAS

1. En lo que atañe a las relaciones, se dice de algo que es relativo no porque él mismo se refiera a sí mismo, sino porque otro está relacionado con él, como se dice en *Metaphysica* (V, texto 20), a la manera como se dice de algo que es cognoscible con relación a la ciencia. Y en el caso de aquellos de los que se empieza a decir algo nuevo que antes no se decía, no se ha producido ningún cambio en él, sino en otro; pues no se produce ningún cambio en lo cognoscible que empieza a ser sabido por mí mediante un cambio mio. Y del mismo modo se dice que una cosa es cognoscible no porque en ella haya una potencia pasiva, sino por la potencia que hay en quien conoce.

Y así ocurre en el asunto tratado; pues no puede ocurrir que el creador se ponga en relación con la criatura, a sólo porque la criatura está en relación con Él, existiendo en ella una relación real (como se dice en I, d30). Y por ello se dice que Dios se une no por un cambio suyo, sino por un cambio de aquello a lo que se une. De igual modo, cuando se dice que Dios es unible, esto se dice no por alguna potencia pasiva existente en Dios, sino por la potencia que tiene la criatura para poder unirse.

También puede decirse que la posibilidad de unirse no indica una potencia pasiva, sino activa. Pero esta respuesta no es conveniente por dos razones. La primera, por el propio significado del nombre, porque “unible” significa que puede ser unido; en cambio, “unitivo” significa que puede unir. La segunda razón, porque de quien es el acto, de él es la potencia; por ello ya que este acto –que es unir– conviene indiferentemente a toda la Trinidad; y unible indica la potencia activa de la unión, esto conviene indiferentemente a toda la Trinidad, y no se corresponde especialmente al Hijo, como se dice en el texto.

2. Aquello que es perfecto en sí no se une a otro para adquirir perfección alguna, sino para comunicarla. Y así Dios quiso unirse al hombre, no por sí mismo, ya que no es posible que aumente su perfección, sino por el hombre al que venía a ayudar. Al igual que también Dios está en todas partes por esencia, presencia y potencia, difundiendo en todo su bondad; y por lo cual sin embargo no se le añade nada.

3. La proporción se dice de dos maneras. En la primera, la proporción es lo mismo que la certeza de la medida de dos cantidades. Y tal proporción no puede ser sino de dos seres finitos, de los cuales uno rebasa al otro en algo cierto y determinado. En la segunda manera, se llama proporción a lo que tiene relación con un orden. Al modo como decimos que hay proporción entre materia y forma, ya que la materia se relaciona con ella según un orden, al perfeccionarse por la forma y esto según cierta proporcionalidad. Porque según como la forma puede dar el ser, así también la materia puede recibir el mismo ser; y de esta forma, también deben ser proporcionales el que mueve y lo movido, el agente y el paciente, al igual que el agente puede imprimir un efecto a algo, así el paciente puede recibirlo. Y no es necesario que se conmensure la potencia pasiva del que recibe con la potencia activa del agente ni según el número (igual que un artesano mediante su arte puede imprimir muchas formas, como la forma de un cofre [*arcae*], y la forma de una sierra; y sin embargo el trozo de madera no puede recibir más que una de ellas), ni tampoco según la intención (porque el artesano por medio de su arte puede realizar una hermosa escultura, que sin embargo una madera nudosa no puede recibir).

Por tanto no hay inconveniente que se salve esta forma de proporción entre Dios y las criaturas, aunque les separe una distancia infinita; y, por tanto, es posible la unión de ambos.

4. Los contrarios no pueden unirse nunca de modo que estén en el mismo y según lo mismo. Así, tampoco se une la criatura al Creador, pues como dice el Damasceno (*De fide,* III, 3): “lo que era increable se mantiene increable, y lo que era creable se mantiene creable”.

5. Se dice de algo que es potencia [*virtus*] en el cuerpo de varias maneras. La primera, porque es la forma del cuerpo, y no tiene operación sino mediante el cuerpo; y así ocurre con la potencia sensitiva y aquéllas que son inferiores en dignidad, las cuales se llaman potencias en el cuerpo. De una segunda manera, también puede decirse potencia en el cuerpo porque es la forma que da el ser al cuerpo, pero sin actuar mediante el cuerpo, aunque tenga necesidad del cuerpo para su operación al ser representado mediante él su objeto; y de este modo el entendimiento posible es potencia en el cuerpo. De una tercera manera, puede llamarse potencia en el cuerpo a lo que es la forma del cuerpo, aunque no actúe mediante el cuerpo ni reciba nada por el cuerpo; tal como afirmaron respecto de las almas de los cuerpos celestes quienes sostuvieron que los cielos sólo estaban animados por un alma intelectual.

Y es evidente que, ya que ser potencia en el cuerpo significa o bien ser forma del cuerpo o también depender su operación de algún modo del cuerpo, no atribuimos ninguna de éstas a Dios, en cuanto que es encarnado.

Por ello, el hecho de que sostengamos que se encarnó no implica que le pongamos una potencia en el cuerpo ni que esté de algún modo limitado a un cuerpo.

Artículo 2: Si era conveniente que Dios se encarnara
(III, q1, a1)

OBJECIONES

1. Parece que no era conveniente que Dios se encarnara, aunque fuera posible, pues así como la maldad se opone a la bondad, así la debilidad se opone a la grandeza. Pero no es propio de la suma bondad asumir maldad alguna. Por tanto, toda debilidad es impropia de la máxima grandeza. Por otra parte, todo sabio evita la indignidad. Luego, como Dios es sapientísimo, no debió asumir de ningún modo nuestra naturaleza, que es débil.

2. El pecado del hombre y el pecado del ángel fueron del mismo género, porque ambos pecaron por soberbia. Pero Dios no reparó el pecado de los ángeles asumiendo su naturaleza. Luego no debió reparar el pecado del hombre mediante la Encarnación.

3. La creación corresponde a una recreación. Pero Dios no asumió ninguna criatura para la creación del hombre. Luego no fue conveniente que se encarnara para su recreación.

4. Como se dice en *Salmos* (144, 9): "Su misericordia sobre todas sus obras". Por ello, es más apropiado que Dios muestre la inmensidad de su misericordia que la severidad de su justicia. Pero corresponde a la grandeza de su misericordia que los pecados fueran perdonados sin una satisfacción; de ahí que Dios nos ordena perdonar desinteresadamente a nuestros deudores. Luego también Dios debía reparar la naturaleza humana desinteresadamente, sin exigir una satisfacción. Y así, no fue oportuno que Dios se hiciera hombre para pagar una satisfacción en favor de los hombres.

5. No se puede atribuir a Dios ninguna crueldad porque es sumamente misericordioso. Pero exigir a alguien más de lo que puede es cruel. Por eso Dios no exige una satisfacción por parte del hombre, que el hombre no pueda cumplir. De esta manera, el hombre puede satisfacer por sí mismo; y así no fue necesario que Dios se encarnara.

6. Cualquiera que pueda satisfacer un pecado mayor puede satisfacer uno menor. Pero el pecado mortal actual es mayor que el original, porque tiene más de voluntario. Luego como el hombre puede satisfacer el pecado mortal, entonces con mayor razón puede satisfacer el pecado original. Y así se concluye igual que antes.

7. En el primer antepasado, fueron lo mismo el pecado original y el actual. Pero él ha satisfecho el pecado actual mediante penitencia. Luego pudo satisfacer también el pecado original; y así se concluye lo mismo que antes.

8. Según Dionisio (*De eccl. hier.*, 5), restablecer a los últimos a través de los intermedios es una ley divina. Pero el hombre se había alejado de Dios por el pecado.

Luego como la naturaleza angélica está es intermedia entre la naturaleza divina y la humana –como se expone en *De caelesti hierarchia* (4)–, parece que aunque el hombre no pudiera satisfacer suficientemente, esto debía ser hecho por medio de un ángel y no mediante Dios encarnado.

9. Cualquier bien creado es finito. Pero el bien de toda la naturaleza humana es creado; por su parte Dios puede hacer un ser mayor que cualquier ser finito; por tanto Dios puede hacer una criatura cuya bondad supere a la bondad de toda naturaleza humana. Luego Dios podría recompensar mediante ella la corrupción de toda naturaleza humana, y así parece que no era preciso que Dios se encarnara para la reparación del género humano.

EN CONTRA, no era apropiado que una de las criaturas más nobles se apartara completamente de su fin. Mas la naturaleza humana se encuentra entre las naturalezas más nobles. Al haber sido corrompida totalmente por el pecado en el primer padre, y así privada de beatitud –a la cual estaba llamada–, fue necesario que fuera reparada. Pero la reparación del género humano no puede ser realizada si no es perdonado el pecado; y no es justo que se perdone el pecado sin dar una satisfacción. Por tanto, fue necesario dar una satisfacción por el pecado de la naturaleza humana. Sin embargo, no se puede realizar convenientemente dicha reparación si no es por quien puede y debe satisfacer. Y ésta no debe hacerla sino el hombre que pecó, pero ella sólo la puede Dios, porque la criatura debe todo su ser a Dios y en modo alguno puede pagar una satisfacción por otro. Y así, ninguna otra criatura puede justificar al hombre, y tampoco él a sí mismo al hacerse indigno por el pecado.

Además, el bien de ninguna criatura supera al bien de la naturaleza humana, para poder recompensar a toda la naturaleza. Luego fue necesario que Dios se hiciera hombre para satisfacer en favor del hombre.

Además, en *Sabiduría* (7, 30) se lee: "La sabiduría vence a la maldad". Pero, por la maldad del diablo y del hombre, la naturaleza humana, que es obra de Dios, había sido rebajada tanto cuanto podía caer hasta la culpa y la miseria. Por tanto, fue necesario que la sabiduría de Dios la elevara cuanto ella pudiera serlo. Luego al ser la naturaleza humana asumible en la unidad de la persona divina –como se dijo antes–, parece que era conveniente que Dios asumiera la naturaleza humana.

Además en *Santiago* (4, 6) se dice: "Dios resiste a los soberbios". Pero por la soberbia, el diablo cegando al hombre lo hace su siervo e injustamente lo retiene en la servidumbre, cuando fue creado para servir a Dios. Luego fue oportuno que Dios se opusiera con su sumo poder a la maldad del diablo, de forma que el hombre no sólo se librara de su potestad, sino que además por el contrario el hombre se convirtiera en señor del diablo.

Pero al no haber ninguna criatura superior a la naturaleza angélica, la cual está en el diablo, esto no podía ocurrir a menos que el hombre que lo hiciera fuese señor de los ángeles, lo cual sólo es propio de Dios. Luego fue necesario que Dios se hiciera hombre, para que así "ante el nombre de Jesús toda rodilla se incline en los cielos, en la tierra y en los abismos" (*Flp*., 2, 10).

SOLUCIÓN

Para aquellas cosas que tienen que ver con la fe no puede haber un razonamiento que las demuestre, pues como se dice en *Hebreos* (11, 1), la fe es de las cosas que no se ven, y principalmente de aquéllas que provienen de la mera voluntad de Dios, tales como la Encarnación. Y por eso, no se puede disponer de una explicación racional que pruebe la Encarnación ni tampoco de una que pruebe lo contrario porque, dado que la demostración lleva a saber, pero no hay ciencia sino de lo verdadero, todo lo que se demuestre tiene que ser verdad y su contrario, falso. Por ello es suficiente defender que no es imposible que hubiera Encarnación –lo cual se dijo en el artículo 1 de esta parte–, y explicar alguna conveniencia de la Encarnación –lo que corresponde a este artículo–.

Por ello hay que saber que, supuesta la caída de la naturaleza humana, la conveniencia de la Encarnación se muestra desde tres aspectos: por la plenitud de la misericordia divina, por la inmutabilidad de su justicia, y por el armonioso orden de su sabiduría.

En primer lugar, puesto que Dios es sumamente bueno y misericordioso, fue conveniente que no negara a nadie aquello de lo que era capaz. Luego, dado que la naturaleza humana había caído pero no obstante era reparable, fue apropiado que la reparase. En segundo lugar, dado que su justicia es inmutable –y con su ley está establecido que nunca un pecado quede perdonado sin una satisfacción– fue conveniente que estableciera en la naturaleza humana a aquél que pudiera dar satisfacción, porque un simple hombre no podía hacerlo por sí mismo, como se ha dicho. En tercer lugar, como es sumamente sabio, debió de encontrar el modo de reparación más conveniente. Pero el modo más conveniente es que la naturaleza se repare completamente y del modo más sencillo para que el hombre pueda conseguir lo que había perdido. Pero si reparase al hombre por medio de un ángel, la reparación no sería completa: porque el hombre sería siempre deudor para con el ángel de su salvación. Y así, no podría igualarse a él en beatitud, algo que habría alcanzado si no hubiese pecado y tal como ahora lo consiguen los hombres mediante la gracia de la reparación, de forma que son "como ángeles de Dios en el cielo" (*Mt*., 22, 30). Por ello fue oportuno que el propio Dios, y no un ángel, restaurase al hombre.

De modo semejante, para que fuera más fácil el modo de ascender a Dios fue conveniente que el hombre se elevara hacia Dios a partir de aquello que conoce tanto por el entendimiento como por el afecto. Y por eso, según el estado de actual miseria, es connatural al hombre que alcance conocimiento de lo visible y sea afectado por estas

cosas. De ahí que Dios se hizo visible convenientemente al asumir la naturaleza humana para que, partiendo de lo visible, fuésemos llevados al amor y conocimiento de lo invisible.

RESPUESTAS

1. La debilidad no es apropiada para la grandeza si de algún modo la rebaja y la retiene con ella. Pero no fue así con aquélla de la que tratamos; y la debilidad de la humanidad no disminuyó el poder de la grandeza por la Encarnación: porque las dos naturalezas están unidas sin confusión ni alteración en una sola persona. Y no es semejante el razonamiento de la maldad con el de la debilidad, porque la debilidad por su propia índole no priva del orden al fin; por ello pudo ser asumida en orden a un fin. Pero la maldad se dice según un desorden al fin, de modo que suprime toda conveniencia. De ahí que hubiera sido totalmente inapropiado que la suma bondad asumiera de algún modo la maldad.

2. El pecado del hombre fue remediable, pero no el pecado del ángel; la razón de ello es asignada por varios motivos.

Primero, por la potencia natural de ambos; porque atendiendo a la potencia intelectiva, el ángel conoce en una luz plena por medio de un entendimiento deiforme, de manera que puede considerar todo sin la indagación que se requiere para la elección de algo, de manera que no se excusa por ignorancia, al igual que el hombre que sabe lo que ha de hacer reflexionando con su razón, que es como cierta inteligencia ensombrecida [*obumbratio intellectus*], como dice Isaac en el *Liber de definitionibus*. Por otro lado atendiendo a la potencia afectiva, ya que la voluntad del ángel es invariable después de la elección, al estar por debajo de la voluntad divina, que es invariable antes y después, y por encima de la voluntad humana, que puede variar antes y después; por ello el ángel permanece unido inmutablemente al mal que deseó al pecar.

Segundo, por la naturaleza de ambos: porque la naturaleza de los ángeles no se propaga desde un solo ser, desde el que contrae el vicio o defecto [*vitium*], como la humana; y por eso no fue conveniente que fuera restaurada por medio de uno solo. Esto es lo que parece decir el Apóstol en *Romanos* (5, 12): “así como por un solo hombre el pecado entró en el mundo, y por el pecado la muerte, así la muerte se transmitió en todos los hombres, ya que todos pecaron”.

Tercero, por del pecado de ambos: por un lado, en cuanto al *género* del pecado, porque el hombre pecó de orgullo por el deseo de saber, de lo cual su naturaleza creada es capaz; pero el ángel, en cambio, pecó por el deseo de poder, lo cual la naturaleza creada no puede recibir tan perfectamente como la ciencia. Por eso al alma de Cristo le fue comunicada la omnisciencia, pero no la omnipotencia. Por otro lado, también en cuanto a la *circunstancia* del pecado: porque el hombre al pecar pensó en el perdón [*venia*] y fue engañado de alguna forma –como se dice en *Sententiae* (II, d22)–, no así

el ángel al pecar. Y finalmente, ocurre de modo semejante en cuanto a la *ocasión* del pecado, el cual el hombre tuvo porque pecó por sugerencia de otro, no así el ángel.

Cuarto, por la justicia divina: porque todos aquellos a los que debía llegar la corrupción del pecado del primer hombre no existían todavía en acto, sino sólo en potencia. Por ello no debían recibir una última condena antes de existir, como la condena de todos los ángeles que, existentes en acto, pecaron por propia decisión.

Quinto, por la misericordia divina: porque toda la naturaleza humana había caído en un solo progenitor; no así toda la naturaleza angélica. Por eso el que quedase sometida a la condena toda la naturaleza humana era menos apropiado a que lo fuera la naturaleza angélica, la cual no había caído toda.

El sexto y principal motivo se toma desde el estado de ambos: puesto que el hombre no pecó al término de su camino, como el ángel, cuyo estado viador terminó por propia elección. Y esto concuerda con las palabras del Damasceno (*De fide*, II, 4) que dice "que la muerte es para los hombres como la caída para los ángeles"; y de esto se habló en II, d7, q1, a2.

3. La criatura se halla en la creación como el efecto producido en el ser por medio de la creación; y por ello no se exige que la obra de la creación salga de algún modo de la criatura, sino que termine en ella. Pero en la recreación la criatura se halla para satisfacer, lo cual no se puede realizar sin su obra. Por eso, aunque la creación sea obra de Dios y no mediante una criatura, sin embargo conviene que la recreación, realizada por modo de redención, sea la obra de Dios asumiendo la naturaleza creada.

4. Aunque Dios sea sumamente misericordioso, sin embargo su misericordia no se opone de ningún modo a su justicia. Pues la misericordia que anula a la justicia debe considerarse más necedad que virtud; y así, no es propio de Dios. Por ello Dios quiso manifestar su infinita misericordia de forma que no mermara en nada su justicia; lo cual se cumplió haciéndose hombre por nosotros para satisfacer por nosotros; en ello también se ha mostrado su misericordia para con nosotros de modo más abundante que si perdonase el pecado sin satisfacción, en cuanto elevó más nuestra naturaleza y soportó la muerte por nosotros.

Sin embargo, tampoco hay semejanza en esto entre el hombre y Dios, por dos razones. La primera, porque el propio Dios es juez de todos, a Él le concierne conservar el orden de la justicia, y no a cualquier hombre. De ahí que el juez no deba perdonar los pecados impunemente por propia decisión. La segunda razón, ya que Dios es la bondad misma, y por esto lo que está en contra de Él es un cierto mal. Por ello, como un acto no merece una pena a no ser que sea malo, es necesario que Él mismo haga vindicación castigando el pecado que se ha cometido contra Él. Sin embargo, en el hombre ocurre de otro modo; de ahí que el hombre no debe castigar como si él mismo reclamara la

vindicación, sino como si fuera Dios el que la reclama, si éste fuese su oficio. De lo cual se dice en *Deuteronomio* (32, 35) en otro texto: “Mía es la vindicación [*vindictam*] y yo les pagaré”.

5. La magnitud del pecado se puede juzgar de dos formas: la primera, desde el punto de vista de Dios contra el que se peca; y en tal caso tiene cierta infinitud, en la medida en que es una ofensa a Dios, porque cuanto mayor es el ofendido tanto más grave es la culpa. La segunda, desde el punto de vista del bien que se corrompe por el pecado; y en tal caso la magnitud de la culpa es finita, esto es, en cuanto es corrupción de una naturaleza.

Por eso, para la debida satisfacción se requiere una acción del hombre que se proporcione a la magnitud de la culpa, en cuanto que hay alguna corrupción; y por la gracia –cuya virtud es en cierto modo infinita, ya que basta para merecer el premio infinito– la satisfacción es proporcionada a la magnitud de la culpa, en cuanto es ofensa de Dios. Y por eso el hombre no se basta para satisfacerla, porque no puede tener la gracia por sí mismo.

Sin embargo, Dios no es cruel al exigir esta satisfacción, porque aunque no puede tener gracia por sí mismo, ni por tanto satisfacer, puede en cambio pagar una satisfacción mediante lo que Dios está dispuesto a dar, es decir mediante la gracia.

6. La magnitud del pecado original y del pecado mortal actual se puede examinar de dos formas: bien en cuanto al principio, o bien en cuanto al bien impedido por los dos. Primero, el principio del pecado actual es la propia voluntad; mientras que el principio del pecado original es su origen viciado. De ahí que el original sea en cierto modo necesario, pero el actual es totalmente voluntario; por eso la culpa es más consciente y reprochable. En segundo lugar, el bien corrompido por el pecado actual, es el bien de su persona, en la que pesa más el bien de toda la naturaleza, que se corrompió por el pecado original; porque el bien de un pueblo es más divino que el bien de un solo hombre, como se dice en *Ethica* (I, 1). Por eso el original será peor que el actual, y así se puede afirmar que hay mayor culpa en el actual y mayor mal en el original.

Sin embargo, la acción del que satisface –como se ha dicho antes–, es proporcional a la magnitud de la culpa partiendo del bien corrompido por la culpa. Y debido a que toda acción es de la persona, porque los actos son singulares, por eso para la satisfacción del pecado actual basta con un acto de cada hombre junto con la gracia divina. En cambio, para satisfacer el pecado original no basta, a no ser que la acción de ese hombre tuviera más valor que todo el bien de la naturaleza humana. Mas esto no puede ser si es sólo hombre. Por ello fue necesario que quien pagara una satisfacción por el pecado original fuera Dios y hombre.

O, como dicen algunos, tampoco basta un solo hombre para satisfacer el pecado

actual si no se presupone la satisfacción de Cristo, desde cuya Pasión fue también eficaz la satisfacción de los antiguos padres, que se salvaron con su fe.

7. Con el pecado del primer hombre la persona corrompió la naturaleza. Por ello se puede estudiar aquel pecado en cuanto a dos aspectos: Uno, en cuanto a la corrupción del bien personal; y en ese aspecto el primer hombre lo satisfizo con la ayuda de la gracia de Dios. El segundo, en cuanto se dio una corrupción de la naturaleza, y de este modo Adán no pudo satisfacerlo, ni ninguno de los antiguos padres, sino sólo en cuanto la corrupción de la naturaleza redundaba en la persona. Partiendo pues de esto los antiguos padres se liberaban del pecado original por medio de la fe, los diezmos, la circuncisión y los sacrificios. Y por ello, al morir no eran todavía admitidos a la contemplación de Dios si la corrupción de la naturaleza no era sanada antes por la satisfacción de Cristo.

8. La propia reparación del género humano fue realizada en cierto modo por medio de los ángeles. Pues ellos mismos anunciaron que el Señor iba a nacer, como se cuenta en Lucas (1). Sin embargo, el ángel no bastaba para completar la reparación, porque no podía dar satisfacción por toda la naturaleza humana; y tampoco debía hacerlo, puesto que no había pecado él. Por ello –como se dijo más arriba– fue necesario que se cumpliese la reparación del género humano por medio de Dios hombre.

9. Ninguna criatura, por más grande que sea la bondad con la que fue creada, puede bastar para la reparación de la corrupción de naturaleza humana a modo de satisfacción. Para ello puede haber un triple motivo.

El primero, porque todo lo que puede toda criatura se debe a Dios; por ello una no puede satisfacer a favor de otra.

El segundo motivo, porque lo que se requiere para una satisfacción es que lo que restituye el que satisface supere a lo que se perdió por la culpa, o por lo menos iguale. Pero aunque una naturaleza creada sea o pueda ser mejor que la naturaleza humana, sin embargo considerada la naturaleza en una persona creada no puede igualar la bondad de toda la naturaleza humana; pues el bien de la naturaleza humana es infinito en cierto modo en comparación con el supuesto, en cuanto que la naturaleza humana es comunicable hasta el infinito por medio de la reproducción. Pero el bien de cualquier naturaleza que es infinito en sí mismo, queda limitado al ser considerado en un supuesto determinado. Por ello al ser los actos de los supuestos, no puede ser que la operación de una criatura valga tanto como todo el bien de la naturaleza humana, de manera que pueda ser una satisfacción digna de su reparación.

El tercer motivo, porque como se dice en el libro II (d19, q1, a4), la naturaleza humana recibió en su condición primera algunas cosas por las que era elevada por encima de la situación congruente con sus principios –como cierta inmortalidad que provenía de la gracia, no de la naturaleza, y otras cosas de este tipo–, concedidas por

simple regalo divino y que perdió por el pecado. Por eso, repararla era elevarla al grado superior en el que estaba al principio. Pero nadie puede elevar una naturaleza al grado superior sino aquél que creó las naturalezas, y ordenó sus grados. Por ello sólo Dios era capaz de reparar la naturaleza humana.

Artículo 3: Si Dios se habría encarnado si el hombre no hubiese pecado
(III, q1, a3)

OBJECIONES

1. Parece que si el hombre no hubiese pecado, Dios se habría encarnado, pues como se dice en *Deuteronomio* (32, 4): “las obras de Dios son perfectas”. Pero no puede haber perfección a no ser que lo último se una con el principio, de forma que quede clausurado como en un círculo y no se le pueda añadir otra cosa. Luego como Dios es el principio y el hombre es la última de las criaturas era conveniente para la perfección del universo que, aunque el hombre no hubiera pecado, Dios se hiciera hombre.

2. “La humildad es la virtud perfecta”, como se dice en la *Glossa* de *Mateo* (3, 15) sobre aquello de: “Así nos conviene realizar toda justicia”. Pero toda perfección se atribuye a Dios. Por consiguiente, Él tiene una humildad perfectísima. Sin embargo, el grado más perfecto de humildad es que alguien se una o se ponga por debajo de un inferior. Luego, aunque el hombre no hubiera pecado, habría sido conveniente que Dios asumiera una criatura.

3. En *Romanos* (1, 20) se dice: “Las cosas invisibles de Dios, por medio de las cuales han sido hechas las cosas, son percibidas por los entendimientos”. Pero el poder, la sabiduría y la bondad de Dios son infinitas. Por consiguiente, era necesario, incluso si el hombre no hubiera pecado, que se manifestaran en algún efecto. Sin embargo, el poder infinito sólo se manifiesta por un efecto infinito, y la sabiduría infinita sólo por una armonía infinita, y la bondad infinita por la comunicación infinita. Luego, como ninguna criatura es infinita, y en ella no hay una armonía infinita que resulte de la forma y la proporción de las partes, y tampoco hay criatura alguna que reciba participación infinita del bien, parece que también era conveniente –incluso cuando no hubiera pecado el hombre–, que Dios se uniera al hombre, de manera que por parte del hombre se diera la índole de efecto, y por parte de Dios la de infinitud; y de la conjunción de la naturaleza divina con la criatura resplandeciera una armonía infinita, y el mismo bien infinito fuera comunicado a la naturaleza humana, es decir la persona increada que permaneciera en ella.

4. Por el pecado no se amplía en nadie la capacidad de la naturaleza humana. Pero después del pecado la naturaleza humana se encuentra capaz de tanto bien de manera que es asumida por Dios en la unidad de su persona. Por tanto, antes del pecado fue capaz de esta dignidad. Sin embargo, es propio de Dios –que ama con infinito amor a las cosas que existen–, que no niegue a una criatura ningún bien del que es capaz. Luego Dios habría asumido la misma naturaleza humana aunque el hombre no hubiese pecado.

5. No hay que creer que el pecado le haya reportado algo ventajoso al hombre. Pero la máxima dignidad de la naturaleza humana reside en el hecho de que fue asumida en la unidad de la persona divina. Luego el hombre no ha conseguido esto por el pecado; y así

se concluye igual que antes.

6. Al ser creado el hombre para la beatitud, antes del pecado todo hombre era capaz de ella. Pero la beatitud del hombre en cuanto a la parte sensitiva se encontrará en la humanidad asumida, mas en cuanto a la parte intelectual, se considera la divinidad que asume; pues así "el hombre entrará y saldrá", como expone San Agustín (*De spir. et an.*, 9, 1), "hasta que llegue la Pascua" (*Jn.,* 10, 9). Luego, aunque el hombre no hubiera pecado, Dios habría asumido la humanidad.

7. San Bernardo (*Serm. In adv.*) expone lo escrito en *Juan* (1, 1): "Si por mi causa nació la tempestad", etc., y dice que el diablo vio a la criatura racional ser asumida en la unidad de la persona del Hijo de Dios y tuvo envidia, y esta envidia fue la causa de su caída, moviéndole a tentar al hombre. Pero si la Encarnación se hubiera realizado sólo en el caso de pecar el hombre, el diablo no habría incitado al hombre a pecar, ya que así le habría empujado al bien que él envidiaba. Luego, aunque el hombre no hubiera pecado, Dios se habría encarnado.

EN CONTRA, San Agustín, en *De verbis Apostoli* (*Sermo* 174), explicando lo dicho en *Mateo* (18, 2) [o mejor, *Lucas,* 19, 10]: "El Hijo del hombre vino a buscar y salvar lo que se había perdido", dice: "Si el hombre no hubiera pecado, el Hijo del hombre no habría venido". Pero ahí el Señor habla de la venida en la carne. Luego si el hombre no hubiese pecado, el Hijo de Dios no se habría encarnado.

Además en *1 Timoteo* (1, 15): "Cristo Jesús vino a este mundo a salvar a los pecadores"; texto sobre el que la *Glossa* de San Agustín dice: "ninguna otra causa hubo para que Cristo Señor viniera, sino para salvar a los pecadores. Quita las heridas, quita las enfermedades, y no hay motivo para la medicina". Pero quitando la causa se quita el efecto. Luego si no hubiera pecado, el Hijo de Dios no se habría encarnado.

Además, el Apóstol dice en *Hebreos* (2, 14): "Y porque todos esos hijos comparten la misma carne y sangre, y de manera semejante él mismo la compartió con ellos, así pudo por su propia muerte destruir a aquél que tenía dominio sobre la muerte". Pero la muerte entró en este mundo por el pecado (*Rm*., 5, 12). Luego, si no hubiera pecado, Dios no habría compartido la sangre y la carne por la Encarnación.

Además, dice San Gregorio (mejor, *In ordine Missae Ambrosianae*), en la bendición del cirio pascual: "De nada nos sirvió nacer si no nos sirviera ser redimidos". Pero la Redención no se habría producido si no hubiese esclavitud del pecado. Luego si no hubiera pecado, el Hijo de Dios no habría nacido en el tiempo.

SOLUCIÓN

La verdad de esta cuestión sólo puede conocerla aquél que "nació y se ofreció porque quiso" (*Is.,* 53, 7). Pues aquellas cosas que dependen sólo de la voluntad de

Dios, nos son desconocidas, salvo en cuanto nos son dadas a conocer por la autoridad de los santos a los que Dios reveló su voluntad.

Y porque en el canon de la Sagrada Escritura y en los escritos de los que comentaron a los santos, se atribuye esta sola causa a la Encarnación –esto es, la Redención del hombre de la esclavitud del pecado–, por ello algunos dicen razonablemente que si el hombre no hubiese pecado, el Hijo de Dios no se hubiera hecho hombr; lo cual también se ve claramente en las palabras del Papa León en su *Sermone De Trinitate* (c2): "Pues si el hombre hecho a imagen a imagen y semejanza de Dios, hubiese permanecido en su dignidad, el Creador del Mundo no se habría hecho criatura, ni lo eterno no habría bajado a lo temporal; ni estando a la misma altura que Dios Padre, hubiera asumido la forma de esclavo". También San Agustín en su oración a la Santa Virgen: "¿Para qué habrías dado a luz, sin conocer el pecado, por los pecados, si nadie hubiera pecado? ¿O por qué te hiciste la Madre del Salvador, si no hubiera necesidad de Salvación?". También sobre esto en *Mateo* (1, 25): "Sin duda Él salvará a su pueblo", y San Agustín: "Si el hombre no hubiese pecado, la Virgen no habría dado a luz".

Otros afirman, en cambio, que como con la Encarnación se realizó no sólo la liberación del pecado, sino también la exaltación de la naturaleza humana, y la consumación de todo el universo, incluso sin existir el pecado hubiera habido Encarnación. Esto puede probablemente afirmarse también.

RESPUESTAS

1. El universo llega a su perfección en la conjunción del último con el primer principio. Sin embargo no es necesario en la conjunción que hay en la unidad de la persona, sino en la conjunción que hay ordenada al fin.

2. Lo que se refiere a la perfección del hombre se aleja totalmente de la perfección de Dios. De ahí que siendo la humildad una virtud perfecta en el hombre, sin embargo no convenga aplicarla a Dios, si se toma la humildad propiamente. Esto es evidente a partir de las formas de soberbia que se oponen a ella, de las cuales la primera es cuando el bien que uno tiene se lo atribuye a sí mismo; y ciertamente esto es un vicio en el hombre, porque no tiene nada por sí mismo; pero en Dios, que no tiene nada extrínseco, hay suma perfección.

3. En el desarrollo de la menor criatura se manifiesta el infinito poder, sabiduría y bondad de Dios, porque cualquier criatura lleva al conocimiento de otro que es el primero y más elevado, el cual es infinito en toda perfección. Y no es necesario que el poder infinito se manifieste en un efecto infinito, ni que la bondad infinita lo haga en una comunicación infinita; sino que para mostrar la bondad infinita basta que se le dé a cada uno según su capacidad.

4. La capacidad de una criatura se puede ser comprendida de dos modos. El primero,

por la potencia natural, que concierne a la razón original; y según esto Dios no deja vacía ninguna capacidad a la criatura en género, aunque la capacidad de alguna criatura particular no se lleve a cabo a causa de algún impedimento. El segundo, por la potencia de obediencia, según la cual cualquier criatura trae consigo que se pueda hacer de ella lo que Dios quiera. Y de este modo, en la naturaleza humana está la capacidad de esta dignidad de que sea asumida en la unidad con la persona divina. Y no es necesario que agote totalmente tal capacidad, así como no es necesario que Dios haga todo lo que puede, sino lo que sea conforme al orden de su sabiduría.

5. Tal como dice el Apóstol en *Romanos* (5, 20): "Donde abundó el pecado sobreabundó la gracia". De ahí que no es incongruente que Dios haga salir algún bien del pecado y que no hubiera existido sin pecado –como se ve en muchas virtudes, como en la paciencia, en la penitencia, y en otras de este tipo–. Y así, también desde el pecado del hombre Dios pudo sacar un gran bien: que el Hijo de Dios se encarnase. Por lo cual dice San Gregorio (en la bendición del cirio pascual): "Oh, feliz culpa, que nos mereció tener tan grande y excelente Redentor!".

6. La beatitud de todo el hombre proviene de la misma divinidad, a la cual lleva inmediatamente la virtud del entendimiento, y de la que redunda la gloria en las partes inferiores del alma y en el propio cuerpo. Pero en la visión de la humanidad de Cristo habrá un cierto gozo accidental, así como también en la victoria de su pasión. Y sin embargo es evidente para todos que si el hombre no hubiese pecado, Cristo no habría sufrido.

7. Si se afirma también que el diablo había previsto que la criatura racional iba a ser asumida por el Hijo de Dios, sin embargo esto no implica que previera lo que le iba a acaecerde a ésta; así como también –como dice San Bernardo– previó que iba a ser el príncipe de los malvados –lo cual consiguió por su caída– pero en cambio, no previó su caída, como se dijo en el libro II (d4, en el texto, y en q1, a2).

A ls objeciones que se han puesto en contra, se puede responder según otra opinión que las autoridades hablan de la venida a la carne sensible para redimirla –pues no habría habido Redención si no la hubiera precedido la esclavitud del pecado– y no de la venida a la carne en sentido absoluto.

Artículo 4: Si era conveniente que Dios demorase tanto su Encarnación (III, q1, a5)

OBJECIONES

1. Parece que el Hijo de Dios no debiera haber demorado tanto su Encarnación, pues el tiempo de la Encarnación se llama tiempo de plenitud; así en *Gálatas* (4, 4): "Al llegar la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo". Pero la plenitud implica perfección. Luego al consumarse la perfección del universo al séptimo día, como se dice *Génesis* (2, 2), parece que el Hijo de Dios debió encarnarse entonces.

2. El amor es causa de don y de celeridad del don. Pero Dios se encarnó desde la máxima caridad. Luego parece que no debiera haber demorado tanto la Encarnación. Lo primero se demuestra con lo dicho en *Proverbios* (3, 28): "No dices a tu amigo: vete y vuelve, y mañana te daré, cuando puedes darlo al momento". Lo segundo, por lo dicho en *Jeremías* (31, 3): "Te amé con caridad eterna; por ello te atraje a ti, digno de lástima".

3. Cuanto más se retrasa la medicina, tanto más peligrosamente empeora la enfermedad. Pero es propio del médico sabio evitar el peligro de la enfermedad. Luego parece que el Hijo de Dios hubiese debido acelerar su Encarnación.

4. En *1 Timoteo* (2, 4) se dice que "Dios quiere salvar a todos los hombres". Pero si Cristo se hubiese encarnado antes, se habría abierto el camino de la Salvación a otros muchos más, como se dice en *Mateo* (11, 21): "Si en Tiro y en Sidón se hubiesen hecho los milagros que se hicieron en ti, hace mucho que hubieran hecho penitencia". Luego parece que Dios hubiese debido encarnarse antes.

5. Como dice Boecio en *De philosophiae consolatione* (III, prosa 10), la naturaleza comienza por las cosas más perfectas. Pero la obra de Dios no está menos ordenada que la obra de la naturaleza. Luego, como la Encarnación es la más perfecta de las obras de Dios, parece que Dios hubiese debido encarnarse al principio.

EN CONTRA, la perfección de la gracia se asemeja más a la perfección de la gloria que a la perfección de la naturaleza. Ahora bien, la perfección de la gracia se debe a la Encarnación, como se dice en *Juan* (1, 17): "La gracia y la verdad llegaron por Jesucristo". Luego, al deberse realizar la perfección de la gloria al fin de los siglos y en cambio la perfección de la naturaleza al principio, parece que Dios hubiese debido encarnarse hacia el fin de los siglos más que al principio.

Además, dice San Agustín en *Confessiones* (VII, 3): "Hay costumbre de no entregar al momento las esposas prometidas, para que el marido no la tenga en baja estima, sin suspirar por la demora de la boda". Pero con este beneficio, es decir la Encarnación, debe tener el hombre un especial cuidado. Luego era conveniente que el género humano suspirase con esta espera.

Además, la perfección se debe al fin. Pero el tiempo de la Encarnación es tiempo perfectísimo, porque en ese tiempo nació el Señor, de ahí que se llame también tiempo de la plenitud. Luego parece que hubiese debido encarnarse al fin de los tiempos.

SOLUCIÓN

El administrador de los tiempos eligió el tiempo más conveniente para la Encarnación: pues todo tiene su tiempo como vemos en *Eclesiastés* (3). Pero esta congruencia no puede ser conocida plenamente por nosotros, que no conocemos la magnitud de todos los tiempos. Sin embargo, en cambio pueden darse muchas razones de la conveniencia de elegir este tiempo para la Encarnación.

Primera, porque el hombre había pecado de soberbia; por ello era necesario que fuese reparado con humildad; para la cual se exigía que conociera su defecto en la virtud y en el conocimiento. El defecto del conocimiento se dio a conocer al hombre en el tiempo de la ley natural, en el que muchos (a pesar de la luz natural de la razón) cayeron en los pésimos errores de la idolatría, y en los actos más infames. Y el defecto de la virtud se dio a conocer al hombre propiamente en el tiempo de la ley escrita: porque instruido entonces por la ley, sin embargo no pudo deshacerse del yugo del pecado. Y por ello fue necesario que después de estos dos momentos preparatorios, Dios se hiciera hombre, de forma que se tuviese sólo en Dios la esperanza de la Salvación.

La segunda razón es porque el orden natural es de tal forma que de lo imperfecto se llega a lo perfecto. Y la obra más perfecta de las obras de Dios es la propia Encarnación, por la que la criatura se une a Dios en la unidad de la persona. Y por ello era conveniente que se consumara no al principio del género humano, sino después, al final de los siglos, para que así fuera "antes lo animal, después lo espiritual" según *1 Corintios* (15, 46). San Agustín asigna esta causa en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (q42), diciendo: "Así como sería absurdo quien quisiera que sólo existiera en el hombre la edad juvenil; pues así se perderían las bellezas que en otras edades ocupan su lugar y la suceden; así también es absurdo quien desea una sola edad para todo el género humano; pues él, como un solo hombre tiene sus edades. Y no era necesario que viniera por voluntad divina un maestro, cuya imitación formase en las óptimas costumbres, sino en el tiempo de la juventud". Y por ello dice el Apóstol en *Gálatas* (3, 24-25) que los hombres bajo la ley eran como muchachos custodiados por los maestros, hasta que llegara aquél que había sido prometido por los Profetas.

La tercera razón es porque la distancia del principio debilita el efecto. Por ello, y por distar mucho del principio, algunas cosas no pueden contener el ser perpetuo, de forma que permanezcan siempre igual en número. Por ello si este enorme remedio de la Encarnación hubiera sido al principio de los siglos, al pasar el tiempo su efecto en los hombres hubiese estimado menos, al apagarse la caridad. Por eso, desde el principio del género humano fue puesta en las mentes de los hombres la ley natural por la cual los hombres estuvieran sujetos a Dios. Pero después, al afirmarse la costumbre de los

pecadores, la ley natural quedó tan oscurecida para muchos que no parecía ser suficiente para conducir al género humano. Y por eso se añadió entonces otro remedio: la ley antigua y lo que tiene que ver con ella. La cual, con el paso del tiempo también se había debilitado en los corazones de los hombres, y era necesario añadir otro remedio más perfecto hasta el tiempo en el que, "cuando la caridad de muchos se apague" (*Mt.,* 24, 12), entonces, con la segunda venida, la visión sustituirá a la fe y el estado de gloria al estado de la Iglesia presente. Por ello dice Dionisio en *De caelesti hierarchia* (5) que la relación de la jerarquía de la ley con respecto a nuestra jerarquía, es semejante a la que tiene la nuestra con la celeste.

RESPUESTAS

1. La perfección es triple, es decir: de naturaleza, de gracia y de gloria. La perfección de la naturaleza es la que hubo al principio de los siglos. La perfección de la gloria será al final de los siglos. Y puesto que la perfección de la gracia está entre ambas, por eso Cristo –por el que vino la gracia– vino en medio de los siglos. Debido a eso dice *Habacuc* (3, 2): "Dalas a conocer en el transcurso de los años".

2. El amor unido a la sensatez no hace acelerar el don antes de que se prepare a aquél al que va a ser dado. Pero el género humano no estaba preparado para recibir este don antes de que aprendiera con la experiencia cuánto lo necesitaba, para que así al recibirlo lo apreciara más.

3. Son diferentes la enfermedad espiritual y la corporal. En efecto, para la curación de la enfermedad corporal no es necesario que el enfermo conozca el efecto de la medicina y el peligro de la enfermedad. Lo cual es completamente necesario, en cambio, para la curación de la enfermedad espiritual, porque el espíritu se sana con humildad y contrición. Por eso, aunque la medicina corporal no se retrase, en cambio la medicina espiritual puede demorarse.

Sin embargo no se retrasó de tal modo que estuviera totalmente ausente desde el principio, porque "mientras hubo enfermedad hubo medicina para la enfermedad", como dice Hugo de San Víctor (*De Sacram.,* II, 2, 1), aunque la medicina no fuera del todo suficiente. Pues así como el médico suministra al enfermo corporal un preparado médico antes de darle la medicina perfecta; así también procedió Dios también para la curación del género humano.

4. Ninguno de los que habían sido predispuestos desde la eternidad, incluso antes de la Encarnación de Cristo, se perdió; y ninguno no predestinado, cuando quiera que fuese la Encarnación, se habría salvado. Sin embargo, si se diese a uno no predestinado el remedio que se da al predestinado –es decir la gracia final–, aquél también se salvaría. Sin embargo, este antecedente es incompatible con el hecho de que él no estaba predestinado. Por ello es cierta esta frase: "si Cristo hubiera predicado a alguien predestinado, aquél habría hecho penitencia"; al igual que también ésta: "si se le diera la

gracia, haría penitencia". Pero el antecedente de ambos es incompatible con la presciencia de la condenación. Por eso, preguntarse por qué Cristo no le predicó, o por qué no le otorgó la gracia, es lo mismo que preguntarse por la causa de la predestinación, la cual no es otra que la voluntad de Dios.

5. Normalmente lo perfecto precede a lo imperfecto. Pero tomando lo perfecto y lo imperfecto respecto a una misma cosa, lo imperfecto precede a lo perfecto, porque el movimiento es de lo imperfecto a lo perfecto; y esto implica que tiene que existir antes un agente perfecto. Por ello, el género humano recibió una medicina imperfecta antes que una perfecta del mismo Dios perfecto, que es el primero en perfección, como dice Dionisio en *De divinis nominibus* (5).

Cuestión 2

A continuación se estudia sobre el que asume la carne. Y sobre esto se plantean cinco temas: 1. Si una persona puede asumir la carne sin que la asuma otra; 2. Si es así, por qué el Hijo asumió la carne; 3. Si el Padre o el Espíritu Santo pudieron o pueden asumir la carne; 4. Si es así, si pudieron asumir la misma naturaleza humana en número; 5. Si una persona puede asumir dos naturalezas humanas en número.

Artículo 1: Si una persona puede asumir la carne sin que la asuma otra
(III, q3, a4)

OBJECIONES

1. Parece que una persona no puede asumir la carne sin que la asuma otra, pues dice el Damasceno (en *De fide,* I, 10, en la mitad) que "en Dios todo es uno, excepto la ingeneración, la generación y la procesión". Pero la Encarnación no es ninguna de ellas. Luego la Encarnación es común a las tres.

2. Al igual que hay una sola esencia de las tres personas, así también hay una sola operación divina. Pero asumir la carne es una operación divina. Luego ella es común a las tres personas.

3. Damasceno dice (*De fide*, III, 6) que "toda la naturaleza divina se ha encarnado en una sola de sus hipóstasis". Pero cualquier cosa que se dice de la naturaleza, es común a las tres. Luego la Encarnación es común a las tres personas.

4. En todos los que son uno conforme a la sustancia simple, cuando uno se une a cualquier otro, también lo hacen los demás. Pero las tres personas son uno conforme a la sustancia, que es común y simple. Luego si el Hijo se une a la carne, necesariamente se une también a la carne el Padre.

5. Es mayor la unión que hay por gracia de unión que la que hay por gracia de adopción. Pero en la unión por gracia de adopción no se une al alma una persona sin la otra. Luego ninguna persona asumió la carne sin la otra.

EN CONTRA, Dionisio en *De divinis nominibus* (2) cuenta lo que concierne a la Encarnación entre las cosas que son de teología discreta. Pero éstas son las que convienen a una persona sin la otra. Luego la Encarnación conviene a una persona sin la otra, y no a todas.

Además, la Encarnación incluye en su explicación intelectual una misión, como se dice en el texto. Pero el hecho de que una persona sea enviada no quiere decir que todas sean enviadas. Luego una persona puede encarnarse sin otra.

Además, es mayor la distinción de la realidad y de la razón que la distinción de sólo la razón. Pero los conceptos de las diversas cosas sólo se distinguen en Dios por la razón; y en cambio las personas se distinguen por la realidad y por la razón. Por ello en Dios es mayor la distinción de las personas que la de las razones ideales. Ahora bien, Dios opera con una razón algo que no hace con otra, porque con una razón hace al hombre, y con otra al caballo –como dice San Agustín en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (q46)–. Luego con mayor razón una persona puede encarnarse sin otra.

SOLUCIÓN

Aunque tres personas son uno en esencia, esto no implica sin embargo que si una se une a la carne, también lo haga otra. Para que esto sea evidente hay que saber que cuando unos seres se unen en algo y se distinguen por algo, entonces sólo es necesario que se unan al mismo tiempo, cuando la unión se hace conforme a aquello en lo que son comunes, bien sea igual en número o no. Como es evidente que el hombre y el asno tienen en común el ser animal, y por tanto todo lo que es común con el asno en cuanto al género, es común también con el hombre. Mas como el hombre y el asno se distinguen por sus diferencias específicas, esto no implica que todo lo que convenga con el asno en su diferencia específica también convenga al hombre del mismo modo. Y así ocurre también en las potencias del alma, porque todas radican en una sola esencia. De ahí que el alma se une al cuerpo de dos formas: una, conforme a la esencia, que es su forma; y otra, conforme a la potencia, en cuanto que es su motor, o que actúa mediante él. Así, es necesario que el alma que se una al ojo, bien en cuanto a la esencia del alma –en cuanto el ojo se perfecciona en el ser específico–, bien según la índole propia de la potencia de ver, porque se convierte en instrumento para ver, también se una también a la lengua en cuanto a la esencia del alma, pero no en cuanto a la índole de la misma potencia: pues la misma esencia del alma que está en el ojo, está en la lengua, pero en aquél, conforme a la potencia de ver, y en éste conforme a la potencia gustativa. Y lo que es más, hay una potencia que no se relaciona con ninguna parte del cuerpo en cuanto a la potencia –como el entendimiento–, sino sólo en cuanto a la esencia.

Por eso digo que las tres personas se distinguen ciertamente en la personalidad, pero coinciden en la naturaleza. Por ello, lo que se uniera al Hijo en la naturaleza, necesariamente se uniría al Padre; mas no consideramos que la Encarnación del Hijo sea de tal modo que la unión se haya hecho en la naturaleza, sino sólo en la persona. Y por ello no debemos considerar que el Padre se ha encarnado, al igual que tampoco consideramos que si la capacidad de ver es acto del cuerpo, el entendimiento sea acto del cuerpo, aunque coincidan en una única esencia del alma.

RESPUESTAS

1. La Encarnación incluye en sí una de aquellas tres personas: porque la Encarnación establece la unión en la persona del Hijo, cuya propiedad personal es la generación.

2. Asumir implica dos cosas: una, la acción; la otra, el término de la unión; pues asumir significa tomar para sí. Por tanto, todo lo que tiene de acción esta palabra, todo es común a los tres; entonces es verdadero afirmar que toda la Trinidad unió la naturaleza humana al Hijo en una persona. Sin embargo, el término de la unión es sólo la persona del Hijo y no del Padre; y por ello, el Hijo asumió la carne y no el Padre ni el Espíritu Santo.

3. Sobre la naturaleza, no se habla de Encarnación en sí misma, sino en relación con la persona; según lo cual toda la naturaleza divina se ha encarnado en la única persona del Hijo. Y por ello no conviene decir que la Encarnación sea de los tres; pues esto es

necesario en lo que se afirma de la naturaleza según la propia naturaleza, y no de lo que se afirma de la naturaleza según la persona. Al igual que la esencia divina es la persona del Hijo, sin embargo la persona del Padre no es la persona del Hijo.

4. Si hubiese una unión en la sustancia o la naturaleza, se seguiría que las tres personas se habrían encarnado si una se hubiera encarnado. Ahora bien, la unión no se ha realizado en la naturaleza –esto es, que de la naturaleza divina y la humana se haga una sola–, sino en la persona, de forma que haya una sola persona que subsista en la humanidad y en la divinidad. Y por ello el razonamiento no es correcto, como que da claro por lo dicho antes.

5. En la unión que es por la gracia de adopción, se considera unión sólo por la operación, porque Dios obra un efecto en nosotros. Y puesto que la operación es común a los tres, de ello se sigue que también la unión es común; aunque por el hecho de que ese efecto sea apropiado a una persona o a otra, se diga que son enviados a la mente el Hijo o el Espíritu Santo. Pero en esta unión singular de la divinidad a la humanidad no sólo se muestra de parte de Dios la operación o la eficiencia, sino también el término, como se ha dicho. Y por ello no es semejante.

Artículo 2: Si era más conveniente que se encarnara el Hijo que el Padre o el Espíritu Santo
(III, q3, a8)

OBJECIONES

1. Parece que fue más conveniente que se encarnara el Hijo que el Padre o el Espíritu Santo, pues así como en el misterio de la Encarnación se ha mostrado la sabiduría en la conveniencia de la reconciliación, así también se ha mostrado la potencia al unirse cosas infinitamente distantes, y la bondad al no despreciarse la debilidad de la propia criatura, como dice Damasceno (*De fide,* III, 1). Pero así como la sabiduría se atribuye al Hijo, la bondad se atribuye al Espíritu Santo y el poder al Padre. Luego no era más conveniente que se encarnase el Hijo que el Padre o el Espíritu Santo.

2. La victoria se atribuye al poder. Pero mediante la Encarnación se consiguió la victoria sobre el enemigo. Luego la Encarnación era más adecuada al Padre, de quien es propio el poder.

3. La recreación es proporcionada a la Creación. Pero la Creación es propia del Padre; de ahí que cuando dice *Génesis* (1, 1): "En el principio creó Dios el cielo y la tierra" se muestra que el Padre es Dios Creador. Luego también la Encarnación, por la que se ha realizado la recreación, es más conveniente al Padre.

4. La Encarnación está ordenada a que "nosotros recibiéramos la adopción de hijos" (*Gál.,* 4, 5). Pero adoptar es propio del Padre. Luego era oportuno que se encarnase el Padre.

5. Parece que era más congruente que se encarnase el Espíritu Santo. Pues es más oportuna la unión de los que son más próximos. Pero el Espíritu Santo es la persona más cercana a nosotros, como dice San Agustín en *De Trinitate* (V, 14). Luego era más oportuno que se encarnase el Espíritu Santo que el Hijo.

6. La Encarnación surge de la máxima caridad que Dios nos tiene. Pero la caridad es propia del Espíritu Santo, o incluso por apropiación, si se entiende esencialmente. Luego era mucho más conveniente que se encarnase el Espíritu Santo.

EN CONTRA, en nuestra mente hay tres cosas que representan a las tres personas; a saber: la mente, que representa al Padre; la noticia, que es la palabra mental, que representa al Hijo; y el amor, que representa al Espíritu Santo. Pero de las tres, la palabra mental es la más capaz de ser incorporada, conforme al hecho de que suena en el exterior mediante la voz. Luego la Encarnación era muy apropiada al Verbo eterno, que es el propio Hijo de Dios.

Además, según el Filósofo en *Metaphysica* (I, 1), "aquello que es primero en

cualquier género es la causa de los que hay después". Pero la filiación se encuentra primero en el Hijo de Dios, así como la paternidad en Dios Padre, "del que toma su nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra" (*Ef.,* 3, 15). Luego es también muy conveniente que el Hijo de Dios se encarnara para que recibiéramos por Él la adopción de hijos de Dios.

Además, es muy adecuada la unión de sabiduría y humildad, por lo que en *Proverbios* (11, 2) se dice: "Donde hay humildad, allí hay sabiduría". Pero la sabiduría es propia del Hijo. Luego la humildad de la Encarnación se adecuaba máximamente a Él.

SOLUCIÓN

La conveniencia de la Encarnación del Hijo puede observarse en lo que le es propio y en lo que es apropiado.

En lo que le es propio pueden considerarse cuatro cosas: que es Hijo, que es Verbo, que es imagen y que es la persona intermedia de la Trinidad.

Primero, en cuanto es imagen tiene conveniencia con el que iba a ser reparado, con el hombre, que fue hecho a imagen de Dios (*Gén.,* 1, 27); por ello fue oportuno que la imagen asumiese la imagen, la increada a la creada.

Segundo, en cuanto es Hijo es acorde con el modo de la reparación cumplida por los misterios de la Encarnación y de la Pasión; pues en cuanto proviene de otro –lo cual le es común con el Espíritu Santo–, se muestra la autoridad del Padre respecto a Él. Por lo cual, a Él le correspondió ante el Padre la súplica, la satisfacción y otras cosas de este tipo, que demuestran la autoridad del Padre. En cuanto a que en el Hijo se advierte un determinado modo del origen, fue conveniente que naciera, para que quien es Hijo de Dios en la divinidad, en la humanidad sea Hijo de la Virgen, de manera que no haya varios hijos en la Trinidad. También le era conveniente, en cuanto es hijo natural, que los otros sean adoptados y coherederos por aquél que tiene la herencia de manera natural.

Tercero, en cuanto es Verbo le es congruente la tarea de predicación y la doctrina, porque la palabra manifiesta al que la dice, y Él mismo manifestó al Padre, en *Juan* (17, 6): "Padre, he manifestado tu nombre a los hombres".

Cuarto, en cuanto es la persona intermedia en la Trinidad, era conveniente con el último efecto, que es la reconciliación del hombre con Dios. Pues es oportuno que el que está en el medio sea también mediador.

Se encuentran también cuatro cosas apropiadas al Hijo; a saber: sabiduría, poder [*virtus*] –según *1 Corintios* (1, 24): "Cristo, poder de Dios y sabiduría de Dios"–; igualdad –según San Agustín en *De Trinitate* (VI, 10)–; aspecto [*species*] y hermosura –según San Hilario en *De Trinitate* (II)–.

Primero, en cuanto es sabiduría, le corresponde la restauración, porque conviene que lo que se ha hecho en sabiduría, se restaure en sabiduría. También por la servidumbre de la cual el hombre tenía que ser liberado, y a la que había llegado seducido de cierto modo; y por ello era oportuno que se liberase del seductor por la sabiduría.

Segundo, en cuanto es poder y el brazo del Padre, le fue conveniente para lograr la victoria sobre el enemigo, así en *Lucas* (1, 51): "Desplegó el poder de su brazo".

Tercero, en cuanto a la igualdad, también fue conveniente para la enfermedad que se tenía que curar; pues ambos –el hombre y el diablo–, habían pecado deseando igualdad: aquél, de conocimiento, y éste, de poder.

Cuarto, en cuanto al aspecto y la hermosura, era conveniente para la reparación, de forma que con él se acabara con la deformación de la imagen producida por el pecado.

En cambio la Encarnación no conviene al Padre, principalmente por la propiedad de increabilidad; pues no es oportuno que quien es Padre en la divinidad, en la humanidad sea Hijo –pues, de esta forma, el Hijo de Dios Padre sería nieto de la Virgen, si la propia Virgen fuera madre de Dios Padre.

De manera semejante, tampoco conviene al Espíritu Santo para que el nombre del Hijo no se utilice para varias personas.

RESPUESTAS

1. En la Encarnación se muestran la sabiduría, el poder y la bondad. Por ello la eficacia de la Encarnación se atribuye a toda la Trinidad. Sin embargo, la obra que se debía a Dios encarnado era conveniente que fuera completada por el Hijo, por las razones dadas . Y por ello toda la Trinidad unió la carne sólo al Hijo.

2. No es propio del poderoso vencer al menos poderoso por medio de poder –pues esto parece violento y no alabable–, sino por medio de la justicia y la sabiduría. Por ello, el Padre debió vencer al enemigo por medio del Hijo.

O bien porque aunque se atribuya el poder al Padre, dado que es el principio de toda la divinidad, sin embargo se atribuye también al Hijo el poder del Padre por el que actúa en la criatura. De ahí que también se le llame "brazo del Padre", como explica San Gregorio el texto de *Job* (40, 4): "Si tienes un brazo como Dios", en *Moralia* (XXXII, 5). Por ello Dios Padre ha vencido al diablo por medio el Hijo de manera muy conveniente.

3. Tres obras son apropiadas a las tres personas: la creación, como primera, al Padre, que es el principio sin principio; la glorificación, que es fin último, al Espíritu Santo, por la bondad; y la recreación, que está en medio, al Hijo, que es la persona que está en medio en la Trinidad.

4. Aunque sea propio del Padre adoptar, sin embargo nos ha adoptado convenientemente por medio del Hijo, a quien corresponde la herencia. De manera que la propia adopción a través de un heredero auténtico, se aceptara y se mostrara firme. Y también para que los hijos adoptivos tuvieran como cabeza al verdadero Hijo, a quien imitaran los que "pensó que fueran según la imagen de su Hijo, de manera que él sea el primogénito de muchos hermanos" (*Rom.,* 8, 29).

5. Se dice que el Espíritu Santo es la persona más cercana a nosotros por la caridad, por la que se nos dan todos los dones. Pero el Hijo es más cercano a nosotros en cuanto a la conveniencia de la Encarnación por las razones dichas.

6. La caridad de Dios es la causa de la Encarnación y, por ello, la causalidad de la Encarnación, aunque sea común a las tres personas, es apropiada empero al Espíritu Santo –como se dice más abajo, en la distinción 4–. Sin embargo no se sigue de esto que el Espíritu Santo haya debido encarnarse.

Artículo 3: Si el Padre pudo asumir la carne y también el Espíritu Santo (III, q3, a5)

OBJECIONES

1. Parece que el Padre no ha podido asumir la carne, porque como dice San Anselmo en *De Incarnatione Verbi* (5) "el menor inconveniente es imposible para Dios". Pero si el Padre asumiera la carne, resultaría una inconveniencia: que en la Trinidad habría varios hijos, lo cual provocaría una cierta confusión de las personas. Luego el Padre no pudo asumir la carne.

2. Los opuestos no pueden unirse en el mismo, incluso por un milagro. Pero en el Padre hay una propiedad llamada innascibilidad –según la cual se dice que no es de otro–, a la que se opone la nascibilidad. Luego el Padre no pudo nacer de la Virgen, lo que se diría si asumiera la carne.

3. Como se dice en el texto, "la misión del Hijo es la propia Encarnación". Pero no le es conveniente al Padre el que sea enviado –como se ha señalado en el libro I–. Luego no pudo Encarnarse.

4. En aquello que procede de la infinita misericordia siempre se espera lo mejor que pueda suceder. Pero al ser mejorado todo el mundo por la Encarnación de una persona, si también el Padre se encarnara, se mejoraría mucho más. Luego si es posible que el Padre se encarne, hay que esperarlo, al igual que también los antiguos padres esperaron la Encarnación del Hijo, lo cual es completamente absurdo.

5. No es mayor el poder de Dios que su voluntad, ya que ambas son infinitas. Pero el Padre nunca quiso encarnarse. Luego no pudo encarnarse.

EN CONTRA, como dice San Anselmo en *Cur Deus homo* (II, 18): "toda necesidad e imposibilidad está sujeta a Dios". Pero para él nada es imposible, pues toda imposibilidad se somete a su voluntad. Luego no es imposible que el Padre se encarne.

Además, en aquello que está igualmente distante, es igualmente posible la unión. Pero la naturaleza humana dista igualmente de las tres personas, pues dista de cualquiera de ellas infinitamente. Luego si pudo asumirla el Hijo, también puede hacerlo el Padre.

Además, toda dignidad que conviene al Hijo conviene también al Padre. Pero poder asumir la carne es una dignidad en el Hijo. Luego también hay que atribuirla al Padre.

SOLUCIÓN

Como en los que actúan por voluntad libre, la ejecución del poder sigue al mandato de la voluntad y al orden de la razón, hay que considerar que cuando se adscribe algo a la potencia divina, o bien se le atribuye a la potencia en sí misma considerada –pues entonces se dice que puede algo por potencia absoluta–; o bien se le atribuye en orden a

su sabiduría, presciencia y voluntad –pues entonces se dice que lo puede por potencia ordenada–.

En cuanto a la propia potencia absoluta, ésta, al ser infinita, es necesario atribuirle todo lo que en sí es algo, y que no se refiere a un defecto de poder.

Digo “que en sí es algo” porque la unión de la afirmación y la negación no es nada, y tampoco genera ninguna comprensión decir “hombre y no hombre”, tomándolo al mismo tiempo, como en la fuerza de una expresión. Y por ello el poder de Dios no llega a que la afirmación y la negación sean al mismo tiempo; y la misma razón se da en todo lo que implica una contradicción.

Mas digo “que no se refiere a un defecto de poder” que implique una pasión. Pues por causa de un defecto de la potencia activa a resistir se deriva el que algo se corrompa o se divida, o algo parecido. Por ello también se llama molicie a la impotencia natural a causa de una fácil divisibilidad. Y por eso no decimos que Dios en su naturaleza divina pueda sufrir o morir, o algo semejante; como tampoco decimos que pueda ser incapaz.

Pero esta potencia considerada de manera absoluta, cuando se atribuye a algo que quiere hacer y que su sabiduría puede hacer, entonces se dice que lo puede según una potencia ordenada. En cambio, cuando la potencia se extiende, en cuanto es en sí, a aquello que se le atribuye, aunque no tenga sabiduría y voluntad para hacerlo, entonces se dice que lo puede solamente por potencia absoluta.

Pero en esto hay que hacer una distinción: porque hay unas cosas que tienen algo en sí inseparablemente unido que no es conforme con la sabiduría y la bondad divina, como pecar, mentir o algo semejante. Y entonces decimos que Dios no puede esto. En cambio hay otras cosas que no tienen por sí mismas dicha inconformidad con la sabiduría divina, sino sólo en cuanto a un orden de su presciencia, que Dios ha establecido o ha previsto en las cosas, según su voluntad –como que la cabeza del hombre esté en la parte inferior y los pies en la superior–. Y Dios puede hacer este tipo de cosas porque puede establecer otro orden para las cosas de manera que sea conveniente lo que ahora –según este orden que hay en las cosas– parece incorrecto.

Por tanto, en lo que se puede atribuir al poder divino hay una cuádruple distinción u orden. Primero, hay cosas que no se pueden atribuir a la potencia absoluta; por las que debe decirse de manera absoluta que Dios no las puede, como sufrir, o que cosas contradictorias existan al mismo tiempo. Segundo, hay en cambio otras cosas son incompatibles con su sabiduría y bondad; y decimos que Dios puede hacerlas sólo bajo una condición, esto es, si quisiera; pues no es inconveniente que en una verdadera condicional el antecedente sea imposible. Tercero, hay otras que no son incompatibles de suyo sino sólo por algo exterior; y respecto a tales cosas hay que pensar que, en sentido absoluto, Dios puede hacerlas con potencia absoluta; y sólo hay que negarlas respecto a

una condición, esto es, que se diga: no puede, si eso es incompatible con su voluntad. Cuarto, hay otras cosas que se atribuyen al poder de tal forma que se son conformes a su voluntad y a su sabiduría. Y de éstas hay que decir que, de manera absoluta, Dios puede hacerlas y no puede decirse de ningún modo que no las pueda.

Hay que afirmar, por tanto, que el que el Padre se encarne no pertenece a aquellas cosas que no se sujetan al poder absoluto del Padre, ya que no implica contradicción ni atribuye la Encarnación ningún defecto en la persona encarnada. Puesto que la dignidad del Padre y la del Hijo es la misma, y el concepto de personalidad es el misma en ambos, y no pertenece a aquello que es inconveniente de suyo, sino que forma parte de aquello que es inconveniente en cuanto al orden establecido por la sabiduría de Dios. Pero que el Hijo se encarne está en el cuarto orden.

Por ello hay que admitir de manera absoluta que el Padre pudo asumir la carne, y de manera semejante el Espíritu Santo, si hablamos en cuanto al poder absoluto.

RESPUESTAS

1. Es imposible que Dios haga algo y esto sea inconveniente. Sin embargo puede hacer que lo que es inconveniente según un orden sea conveniente según otro orden; a la manera como puede asumir la carne formándola del mismo modo como formó el cuerpo del hombre de la tierra. Pues así como el nombre del Padre no convendría al Hijo, tampoco que el Padre fuera llamado Hijo sería de por sí incompatible, ya que esto se atribuye según diferentes naturalezas.

2. Los opuestos no pueden inherir en una misma cosa según el mismo sentido, pero nada lo prohíbe según un sentido diverso. Por lo cual, aunque conviene al Padre la innascibilidad según la naturaleza divina, puede sin embargo darse en lo mismo el nacimiento según la naturaleza humana. Al igual que se da en el Hijo el que según la naturaleza divina sea padre de la Virgen, y según la naturaleza humana sea hijo de ella.

3. Se llama misión a la Encarnación del Hijo porque el Hijo procede de otro. En cambio, si el Padre se encarnase, su Encarnación no podría llamarse misión. Al igual que la manifestación del Espíritu Santo en paloma, se llama misión visible, pero no la manifestación del Padre en el sonido de la voz.

4. Tres personas no tienen mayor bondad que una sola. Por tanto no crecería más el universo con la Encarnación de todas las personas que con la Encarnación de una sola, por lo que hubiera sido superfluo. Por ello, aunque sea posible que el Padre se encarne, sin embargo no debe ser considerado.

5. El poder de Dios no es mayor en cuanto a la esencia que en cuanto a la voluntad; sin embargo, el poder se extiende a más objetos que la voluntad. De donde no se sigue que, si Dios no quiere algo, no lo pueda de manera absoluta.

Artículo 4: Si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo pueden asumir una naturaleza idéntica en número
(III, q3, a6)

OBJECIONES

1. Parece que el Padre y el Espíritu Santo no pueden asumir una naturaleza idéntica en número. Primero, por lo que dice San Anselmo en *De conceptu virginali* (4): "varias personas no pueden asumir un solo y mismo hombre". Pero si asumieran una sola naturaleza, un solo hombre sería asumido por varias personas. Luego lo primero es imposible.

2. La asunción de la naturaleza humana termina en una unión. Pero no en una unión en la naturaleza, porque sería necesario que o bien permaneciese sólo una de las dos –como se ve en la unión del alimento con el alimentado–, o bien en ninguna de las dos –como se ve en la unión de los elementos–. Pero en la Encarnación permanecen ambas naturalezas, como dice el Damasceno (*De fide,* III, 7), y así es evidente que no puede haber unión en la naturaleza. Luego es necesario que se limite la unión a la persona y, por tanto, no puede haber muchas personas que asuman una sola naturaleza.

3. Como dice el Damasceno (*De fide,* III, 3), en la Encarnación el que se une y el que es unido comunican lo que les es propio [*idiomata*], de manera que aquello que se dice del Hijo del Hombre se puede decir del Hijo de Dios. Por tanto, si la misma naturaleza humana fuera asumida por las tres personas, quedando demostrado que esto sea un hombre, podríamos llamarlo Hijo de Dios y lo que se afirma del Hijo de Dios; y al contrario, que el Hijo de Dios es este hombre y es nacido de la Virgen, y todas las cosas parecidas. Pero en la misma situación, podríamos decir que este hombre sería el Padre. Luego ser el Padre y todo lo que es del Padre podría predicarse del Hijo de Dios, lo cual lleva claramente a una confusión de las personas.

4. Las tres personas se distinguen en las relaciones. Por tanto lo que se atribuye a una persona primero y por sí, y en su relación a otro, en modo alguno puede ser común a las tres personas. Ahora bien, al Hijo le compete, en su relación a otro el que asuma la naturaleza humana; porque asumir le compete a la persona primero y por sí, y a la naturaleza en cuanto que está en la persona. Luego asumir esta naturaleza no puede ser común a las tres personas.

5. Como se dijo en el libro I, distinción 8 (q1, a1), toda quididad o naturaleza que no es su propio ser se divide según la división de los supuestos que subsisten en ella, porque tiene el ser según el supuesto. Pero la naturaleza humana es quididad o naturaleza que no es su ser, pues esto sólo es propio de Dios. Por tanto es necesario que se divida según del ser conforme a la división de los supuestos que subsisten en ella. Ahora bien, si los tres asumieran la naturaleza humana, habría tres supuestos subsistiendo en la naturaleza humana. Luego habría tres naturalezas humanas pues una naturaleza humana idéntica en

número no puede ser asumida por tres personas.

6. Si tres personas asumieran una única naturaleza humana serían o bien un solo hombre o bien varios. Ahora bien, no pueden ser varios, porque sólo tendrían una única alma y un único cuerpo. Por tanto sería un solo hombre, y se podría demostrar: este hombre es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo. Pero ese hombre sólo puede suponer la persona del Padre o del Hijo o del Espíritu Santo. Por consiguiente la persona del Padre sería el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, o así la persona del Hijo o la persona del Espíritu Santo, lo cual es imposible. Luego es imposible que se dé tal premisa.

EN CONTRA, conviene a la naturaleza humana el que sea asumida en cuanto es a imagen de Dios. Pero una naturaleza humana idéntica en número es a imagen de las tres personas. Luego una naturaleza humana idéntica en número puede ser asumida por las tres.

Además, es mayor la distancia que hay entre las distintas facultades del alma entre sí –que también se distinguen completamente– que entre las personas divinas –las cuales se distinguen solamente en su relación a otro–. Pero el alma se une en un mismo miembro según las diferentes facultades; lo cual es evidente porque los órganos de los otros sentidos son también órganos del tacto, los cuales se extienden por todo el cuerpo. Luego también Dios puede unirse al hombre, de manera que las tres personas asuman una sola naturaleza humana.

Además, es más fácil la unión de aquellas cosas que concuerdan en más. Pero la naturaleza humana asumida por el Hijo no concuerda menos con el Padre, sino que incluso lo hace más que otra. Por tanto si el Padre pudo asumir otra naturaleza humana, como se dijo (q1, a2), con mayor razón asumirá la misma.

SOLUCIÓN

Es imposible que tres personas asuman una sola naturaleza humana en la unidad de una única persona, porque implica una contradicción. Pues como la unión de Dios y el hombre no pudo hacerse en la naturaleza –como se probará más abajo, en la distinción 5–, es necesario que se haga en la persona –de forma que sea la misma la personalidad la del que asume y la del que es asumido–. Por tanto, poner una sola persona en la parte asumida y tres en la parte que asume es imposible.

Tampoco puede haber una sola persona en la unidad de una sola hipóstasis o supuesto, al menos en cuanto a la segunda opinión –que se expone más abajo en la distinción 6–, la cual establece la unión no sólo en la person sino también en el supuesto o en la hipóstasis.

Ahora bien, no es imposible que la naturaleza asumida por las tres personas sea una sola en la unidad de la naturaleza singular, si hablamos del poder absoluto; aunque no sea

conveniente según el orden de la sabiduría divina, ya que la Encarnación de una sola persona basta para la reparación de muchos hombres. Digo "unidad de la naturaleza singular", si fuese asumido un solo cuerpo y una sola alma unida a él, de cuya unión resultaría una sola humanidad, de manera que en ese caso tres personas convendrían en una sola naturaleza humana del mismo modo a como convienen en la naturaleza eterna.

Algunos en cambio sostienen la opinión contraria. Y según ambas se puede responder a las objeciones.

RESPUESTA S

1. San Anselmo considera ahí que un solo hombre es una sola persona humana. En efecto, esto es incompatible con lo que se afirma de que son tres las personas que asumen.

2. Aquella asunción termina en algo único en la persona, no porque se uniera sólo a una persona, sino porque sería asumir en la unidad de la persona a cualquiera de las tres personas, de manera que la persona del hombre asumido no sería una distinta de las tres personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; como si el hombre por sí mismo, en cuanto hombre, fuera persona. Sin embargo, sería una la persona del Padre, otra la del Hijo, y otra la del Espíritu Santo, las cuales asumen la misma humanidad.

3. La comunicación de lo que les es propio [*idiomata*] debe entenderse en relación con otra naturaleza. Por ello en la afirmación antes señalada, este hombre no comunicaría al Hijo lo propio del Padre, sino sólo lo propio de la naturaleza humana.

Y de este hombre así unido, podrían atribuírsele tres tipos de cosas: primero, aquéllas que son propias de la naturaleza humana, como ser pasible o mortal; segundo, aquéllas que son propias de la naturaleza divina, como ser omnipotente; y, tercero, aquéllas que son propias de la persona, como ser generado o ser principio del Espírito Santo.

Y estos tres tipos también se atribuyen al Hijo de Dios. Pero las que son propias de la naturaleza y persona divina se comunican al hombre por ser predicadas del Hijo de Dios, y no al contrario. Mas las que son propias de la naturaleza humana las comunica al hombre asumido a la persona que lo asume.

Y por ello, si una naturaleza humana fuera asumida por tres personas, no sería conveniente que lo que le es comunicado al hombre por el Hijo de Dios, y que es propio de la persona –como ser generado–, el hombre asumido lo comunicara al Padre, sino que sólo comunicara lo que es propio de la naturaleza humana. Por ello, el Padre se diría mortal y pasible, pero no generado por sí mismo.

4. Como se dijo más arriba (en el libro I), en la divinidad la comunidad es doble: de la cosa y de la razón. En la comunidad real [*communitate rei*] sólo es común lo absoluto. Pero en la comunidad de razón [*communitate rationis*] es común el nombre de persona

o de relación. Así por esta forma de comunidad puede convenir al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo que cada uno de ellos tenga la misma naturaleza humana, idéntica en número, en la unidad de su persona.

5. Las tres personas no se distinguen según el ser, por el contrario éstas tienen un único ser, vivir y entender, ya que el ser concierne sólo a la esencia. Y por ello, no sería necesario que la naturaleza humana asumida por las tres personas se multiplicase según el ser, como se multiplica en tres personas humanas que no tienen un único ser.

6. Como los términos sustantivos significan o designan en plural a partir de la unidad o pluralidad de la forma significada, los tres se llamarían un solo hombre si hubieran asumido la naturaleza humana, así como por una sola naturaleza divina se llaman un solo Dios, y así como se llama toda la Trinidad un solo Dios verdadero, según San Agustín (*In Ioan.,* tract. 39), y en *Baruc* (3, 36): "Éste es Dios y ningún otro se le comparará", así se podría decir: "este único hombre es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo". Entonces este término "hombre" supondría la realidad de la naturaleza humana sin distinción de las tres personas, así como el término "Dios" supone indistintamente en la locución dicha antes la realidad de la naturaleza divina. Y ésta es su suposición natural y en cierto modo el término común respecto a las tres personas. En cambio la suposición que supone para el Padre o el Hijo es accidental para dicho término y como un término separado.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

A esas objeciones se puede responder que, según ellas, de la unidad de la naturaleza se sigue de algún modo la unidad del supuesto. Y esto no puede ser como se ha dicho.

Artículo 5: Si una sola persona puede asumir dos naturalezas humanas
(III, q3, a7)

OBJECIONES

1. Parece que una persona no puede asumir dos naturalezas humanas, pues la naturaleza común sólo se multiplica por la pluralidad de supuestos. Pero una persona es solamente un supuesto, como se verá más abajo en la distinción 6 (q1, a1). Luego en una persona no puede haber una doble naturaleza de la misma especie.

2. Si el Hijo de Dios asumiera varias naturalezas humanas, según una naturaleza se llamaría Jesús, y según otra Pedro. Por ello, supuesto el Hijo de Dios, se supone Jesús, y por la misma razón, supuesto el Hijo de Dios, se supone Pedro; por tanto, supuesto Jesús se supone Pedro; y por consiguiente es verdad esto: Jesús es Pedro. Pero es imposible que de dos hombres uno se predique de otro; por lo cual Jesús y Pedro no son dos hombres. Y es imposible que dos naturalezas humanas sean diferentes en número sino en cuanto existen en dos hombres; por consiguiente, en Jesús y Pedro no habrá dos naturalezas humanas, sino sólo una. Luego de la afirmación de que el Hijo de Dios tiene asumida dos naturalezas humanas, se sigue su contrario, es decir que fue asumida sólo una única naturaleza humana; y así aquella afirmación es imposible.

3. La naturaleza humana dista más de la divina que una naturaleza humana de otra. Pero aunque el Hijo de Dios subsista en dos naturalezas, es decir en la divina y en la humana, sin embargo no son dos, sino uno y uno. Por lo tanto, aun cuando subsistiera en dos naturalezas humanas asumidas, sin embargo no se podría decir que son dos hombres. Luego no habría dos naturalezas humanas; y así se concluye lo mismo que antes.

4. Si el Hijo de Dios hubiera asumido dos naturalezas humanas –según una de ellas se llamaría Pedro y según otra, Jesús–, sería necesario que el verbo "soy, eres, es" se predicase de Jesús y de Pedro en singular, porque ambos serían un único supuesto. Pero del Padre y del Hijo se predica en plural, como está claro en *Juan* (10, 30): "Yo y el Padre somos uno". Luego es una unidad mayor que la unidad de las tres personas; lo cual es imposible. Y por tanto también se concluye la afirmación anterior.

5. Se niega esta proposición: "El Hijo de Dios asumió al hombre", para que no parezca que asumiera una persona. Pero así como el Hijo de Dios no asumió una persona, así el Hijo de Dios no es dos personas. Por tanto, no se puede decir de ningún modo que el Hijo de Dios sea dos hombres. Sin embargo esto es lo que se sigue si asumió dos naturalezas humanas. Luego eso es imposible.

EN CONTRA, todo lo que puede el Padre lo puede el Hijo. Pero el Padre puede asumir una naturaleza diferente de la que asumió el Hijo. Por consiguiente también el Hijo puede asumir otra naturaleza diferente de la que asumió. Luego una persona puede

asumir varias naturalezas.

Además, la unión con la cual el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana en la unidad de la persona muestra mayor bondad y dignidad que la une a sí la mente del hombre con la gracia. Pero esta segunda unión –con la gracia–, no es del Hijo solamente con uno solo, sino con varios, porque "la sabiduría se extiende en las almas santas" (*Sab.*, 7, 27). Luego como es difusivo y comunicativo, parece que la unión que hay en la unidad de la persona puede ser en la persona del Hijo y con varias naturalezas humanas.

Además, el poder del Hijo no es disminuido en nada por la Encarnación. Pero el Hijo antes de la Encarnación podía asumir otra naturaleza humana distinta de la que asumió. Luego también puede hacerlo ahora; y así, se concluye lo mismo que antes.

SOLUCIÓN

Es admitido por casi todos que una sola persona divina puede asumir varias naturalezas humanas. Y esto razonablemente, pues no es contrario al concepto de persona divina que ella subsista en varias naturalezas. De otra manera no habría podido realizarse la unión de la naturaleza divina y humana en la persona única del Hijo. En cambio, si fuese contrario a la razón de persona que subsistiera en más de dos naturalezas, esto sólo podría suceder cuando toda facultad de una sola persona que subsistiera en varias naturalezas, se cumpliera y de algún modo se completara por aquella segunda naturaleza que adviene. Lo que es imposible, porque la naturaleza asumida que adviene de ningún modo es conmensurable a la virtud de la persona divina, ya que dista de ella como lo finito respecto de lo infinito. Por ello, al igual que Dios puede siempre crear nuevas criaturas porque su poder no se agota en las criaturas, así también el Hijo puede –sea cualquiera que sea la naturaleza asumida– asumir otra de nuevo, porque el poder de asumir no se termina con la naturaleza asumida.

RESPUESTAS

1. La naturaleza es individuada y divisa por lo mismo. Por lo que, como el principio de individuación es la materia considerada de algún modo bajo dimensiones determinadas, por la misma división se divide y se multiplica la naturaleza humana. Por ello, si hubiera asumido dos cuerpos y dos almas, habría asumido dos naturalezas humanas. Sin embargo, de ahí no se seguiría que hubiera dos supuestos o dos hipóstasis. Pues la materia dividida de cualquier modo no constituye la diversidad de los supuestos, sino sólo cuando de una y otra parte se encuentra un ser separado y subsistente por sí. Por tanto, no se puede decir que dos manos sean dos hipóstasis, sino que confluyen en la misma hipóstasis del hombre. De igual modo se dirá de las dos naturalezas humanas, porque no tendrían un ser separado sino unido en la única persona del Hijo de Dios; la división de esas naturalezas no sería según los supuestos sino sólo por la división de la materia.

2. Siguiendo la posición antes dicha, Pedro y Jesús no son dos supuestos sino uno

solo, y esta afirmación es verdadera: "Pedro es Jesús", y sin embargo "Pedro" y "Jesús" no son un solo hombre, sino dos hombres. Pues la singularidad y la pluralidad del término sustantivo se considera según la unidad y la pluralidad de la naturaleza significada por el término, y no según la unidad o pluralidad de los supuestos. Pues aunque el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo sean tres supuestos, en cambio se llaman un solo Dios por la unidad de la naturaleza divina que designa este nombre "Dios". Así, al contrario, aunque Jesús y Pedro fueran un solo supuesto, sin embargo por la pluralidad de las naturalezas asumidas se diría que son dos hombres; pero la diversidad de las naturalezas, permanente en la unidad de los supuestos, no impediría que se predicasen mutuamente, porque la identidad de los supuestos bastaría para la verdad de la predicación.

3. La naturaleza humana asumida tiene en algún sentido la índole de accidente, aunque hablando en sentido absoluto la unión no sea accidental –como se verá más adelante en la distinción 6 (q3, a2). Y por ello, por la asunción de esa naturaleza, el Hijo de Dios no puede decirse que sea dos, como no puede decirse que Sócrates es dos por la humanidad y la blancura. Pero si el Hijo asumiese dos naturalezas humanas, aunque ambas tuvieran la índole de accidente por relación a la naturaleza divina, sin embargo ninguna sería accidente por relación a la otra, y así se diría que es varios hombres y no un solo hombre. De igual modo que puede decirse que son dos por relación a blanco y músico pero no de hombre y blanco.

4. Tal como sucede en las personas divinas, que por la unidad de la esencia y la pluralidad de las personas, lo que se predica de la esencia se predica singularmente, como cuando se dice "el Padre y el Hijo son un solo Dios"; en cambio lo que corresponde a la persona se predica en plural, de manera que "el Padre y el Hijo son personas". Aquí sucedería lo contrario: porque lo que concierne a la naturaleza se predicaría en plural, y lo relativo a la persona se predicaría en singular. Y aunque sea la suma unidad de las tres personas debido a la simplicidad de la esencia, sin embargo no es inconveniente que el Padre y el Hijo entre sí no tengan una unidad –es decir, personal– que se encuentre en una criatura, ya que son personalmente distintas.

Pero hay que saber que este verbo "soy, eres, es", no sólo se predica en plural por la pluralidad de los supuestos realmente distintos, sino también por la pluralidad de los supuestos en la enunciación. En efecto decimos que en Dios la persona y la esencia "son" así o así, aunque la persona y la esencia no difieran en él realmente de ningún modo; por tanto, este verbo "soy, eres, es" se predicaría en plural con mayor razón respecto de Jesús y de Pedro, porque difieren en la realidad por la diversidad de naturalezas, aunque no sean supuestos diversos.

5. El término utilizado en el predicado se toma formalmente, lo cual no es necesario en el término que es determinado por el acto de un verbo. Y por ello, cuando se dice "el Hijo de Dios es dos hombres", se implica la pluralidad de las formas o naturalezas. En

cambio, cuando se dice “el Hijo de Dios asumió al hombre”, “hombre” no se toma formalmente. Por lo cual, está más por el supuesto del hombre que por la naturaleza del supuesto. Y por ello el argumento no es similar.

"Plenitud de los tiempos". Hay que saber que el tiempo de la Encarnación se llama tiempo de plenitud por muchas causas. Primero, por la perfección del universo, porque el universo alcanza la máxima plenitud cuando todas las criaturas volvieron a su principio, al ser asumida la naturaleza humana por Dios; como se dice en *Efesios* (1, 10): "Para realizarlo en la plenitud". Segundo, por la abundancia de gracia que fue entonces repartida, en *Juan* (1, 16): "De su plenitud todos recibimos". Tercero, por el cumplimiento de la ley, en *Mateo* (5, 17): "No vine a abolir la ley sino a darle su pleno cumplimiento". Cuarto, por la magnitud de lo que ha sucedido en aquel tiempo, porque en aquel tiempo nació el Señor del tiempo, y de esta manera sucedió algo mayor que el tiempo que dio plenitud al tiempo. Quinto, porque en aquel tiempo se cumplió lo que Dios había previsto desde la eternidad, y lo que había predicado antes por medio de sus profetas, en *Romanos* (1, 2).

"Nacido de mujer". En contra, en el símbolo se dice: "engendrado, no creado". Además, la mujer acarrea corrupción. Pero Cristo nació de una Virgen incorruptísima. Luego se dice de manera inapropiada: "Nacido de mujer".

A lo primero hay que decir que el Hijo de Dios, según la naturaleza divina, no fue hecho de ningún modo, sino generado; pero según la naturaleza humana que asumió, es cierta criatura. Sin embargo, hablando en sentido absoluto, no se puede decir propiamente que Cristo fue hecho, pero sí se dice que el Hijo de Dios se ha hecho hombre.

A lo segundo hay que decir, que se utiliza el término "mujer" para designar el sexo, pero no para designar la corrupción; así como la costilla tomada de Adán se dice formada de mujer, aunque entonces Eva fue hecha Virgen.

"Nacido bajo la ley". En contra, en *1 Timoteo* (1, 9) se dice: "No se puso la ley para el justo". Pero Cristo fue justísimo. Luego no fue hecho bajo ley.

Sin embargo, hay que afirmar que se dice que algo está bajo la ley de tres maneras. Primera, en cuanto al motivo; y de este modo están como contenidos y forzados bajo la ley aquellos que guardan los preceptos de la ley por temor al castigo que la ley inflige. Y según esta manera el justo no está bajo la ley, por cuanto obra por amor a la justicia, incluso si no existiese ninguna ley, como se dice en *Romanos* (2). Segunda manera, se dice que alguien está bajo la ley en cuanto a la causa; y así todos los nacidos en el pecado están bajo la ley, porque los sacramentos de la ley fueron instituidos para anular el pecado. Tercera manera, se dice que alguien está bajo la ley en cuanto la observancia de la ley; y de este modo Cristo fue hecho bajo la ley, porque cumplió los sacramentos y los preceptos de la ley, no por necesidad –como los demás– sino sólo voluntariamente.

“Para liberar a los que estaban bajo la ley”. En contra, en *1 Timoteo* (12, 4) se dice: “El cual quiere que todos los hombres se salven”. Y de este modo no vino sólo para redimir a los judíos, que estaban bajo la ley, sino también para redimir a los demás.

Pero hay que decir que aunque viniera para la redención de todo el género humano, sin embargo se ocupó especialmente en la redención de los hijos de Israel, porque les predicó personalmente. Por ello en *Mateo* (15, 24) se dice: “Sólo fui enviado a las ovejas perdidas del pueblo de Israel”; y a través de ellos la Palabra de la vida se difundió entre los pueblos, *Isaías* (27, 6): “Los que con fervor vienen a encontrar a Jacob, llenarán toda la tierra de fruto”.

“Ésta es la mujer del Evangelio”. Hay que saber que se llama mujer a la divina sabiduría, no por fragilidad, sino por fecundidad; *Eclesiástico* (24, 26): “Seréis completados por mis generaciones”.

“Ni que la Trinidad misma hubiera descendido en forma de paloma”. En contra, en aquella paloma no hubo nada que no fuera común a toda la Trinidad; ya que no fue asumida en la unidad de una persona, porque la Trinidad la hizo toda en una operación común; y en ella estuvo toda la Trinidad, como en las otras criaturas, en esencia, presencia y potencia. De esta manera parece que pertenece a toda la Trinidad.

Pero hay que decir que aquella paloma se puede considerar de dos maneras. La primera, en cuanto es cierta cosa, tanto si fue un animal, o si tuvo sólo apariencia de animal; y así concierne a toda la Trinidad, como efecto común. La segunda, en cuanto es signo; y de este modo sólo compete al Espíritu Santo, cuya misión invisible se designa por la venida de la paloma. Y sobre esta misión visible y las otras ya se ha hablado en el libro I (distinción 16).

Distinción 2

La naturaleza asumida en la Encarnación

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *El Verbo asume la naturaleza humana. Qué es "humanidad".*

Pregunta : Qué debe entenderse por "humanidad" o "naturaleza humana".

Respuesta : Naturaleza humana es la sustancia natural compuesta de alma y cuerpo.

Pregunta : Determinación de qué es lo que el Verbo asume.

Respuesta : No se asume alguna propiedad atribuida al hombre, ni la naturaleza humana en común, sino una naturaleza con cuerpo, alma y sus propiedades.

2. *En qué orden son asumidas las partes de la humanidad.*

Tesis : Cristo, que es espíritu, asumió la naturaleza humana, pero según un determinado orden: el espíritu asume el alma racional, y mediante ella queda asumido el cuerpo.

3. *En qué prioridad son asumidas las partes de la humanidad.*

T esis : Cristo asumió el alma y la carne a la vez. No hubo primero concepción y después asunción.

San Agustín afirma "el propio Verbo de Dios fue concebido con la asunción de su carne, y la propia carne del Verbo fue tomada con la Encarnación".

Texto de Pedro Lombardo

[1] *Por qué tomó toda la naturaleza humana y qué se debe entender por la palabra 'humanidad' o 'naturaleza humana'.–* Porque en el hombre toda la naturaleza humana había sido corrompida por el vicio, la asumió toda, es decir el alma y la carne, para curarla y santificarla toda.

San Jerónimo .– Al término naturaleza humana o humanidad se le debe dar el significado de alma y carne, esto es enseñado claramente por San Jerónimo en *Explanatione catholicae fidei,* cuando dice: "confesamos que en Cristo hay una sola persona del Hijo cuando decimos que hay dos substancias perfectas e íntegras, esto es, la de la divinidad y la de la humanidad, la cual contiene alma y cuerpo" (mejor: Pelagio*, Libell.,* 4). Aquí muestra de manera evidente que la palabra humanidad significa alma y cuerpo. Y que ambos son asumidos por el Hijo de Dios, es lo que se ha de entender allí donde se lee que ha tomado el hombre, la humanidad o la naturaleza humana.

Trata el error de algunos que utilizan incorrectamente la palabra humanidad .– Se equivocan, por tanto, los que afirman que la palabra humanidad no significa substancia, sino una propiedad por la cual es llamado hombre, dondequiera que se recuerda la humanidad de Cristo.

Juan Damasceno .– En efecto San Juan Damasceno dice: "Hay que saber que el nombre de divinidad y el de humanidad representan las substancias, es decir las naturalezas" (*De fide,* III, 4).

De hecho, el nombre "naturaleza" no se toma en Cristo al modo como se dice que hay una única naturaleza de todos los hombres. San Juan lo muestra igualmente con claridad al asignar a la palabra un concepto diferente cuando se nombra la naturaleza humana en Cristo y cuando se habla de una sola naturaleza de todos los hombres. Pues dice: "Cuando hablamos de una sola naturaleza de los hombres, hay que saber que decimos esto no considerando el concepto de alma y cuerpo. Es imposible, pues, hablar de una sola naturaleza para el cuerpo y alma" de Dios "comparados entre sí. Pero ya que son muchas las personas de los hombres, todos toman el mismo concepto de naturaleza –pues todos están compuestos de alma y cuerpo y todos participan de la naturaleza del alma y poseen la substancia del cuerpo–, decimos que hay una sola naturaleza para la especie común de muchas personas diferentes, es decir de cada una de las personas que tiene las dos naturalezas existiendo perfecta en las dos naturalezas: es decir del alma y del cuerpo. Sin embargo, no hay que entender que hay una especie común al Señor Jesucristo. Pues no se ha hecho, ni es, ni se hará alguna vez otro. Pero Cristo, de la divinidad y la humanidad, en la divinidad y la humanidad es Dios perfecto y hombre perfecto" (*De fide,* III, 3).

Así pues, Dios asumió toda la naturaleza humana, es decir carne y alma, y sus propiedades o accidentes, no la carne sin alma, ni el alma sin razón, como quisieron los herejes, sino la carne y el alma con sus sentidos. Por ello dice San Juan Damasceno: "Todo lo que plantó en nuestra naturaleza lo asumió el Verbo de Dios, esto es, el cuerpo, el alma intelectual y sus propiedades. Pues Él entero me asume entero para beneficiarme entero con la salvación. Pues lo que es inasumible es incurable" (*De fide*, III, 6).

[2] *De la unión del Verbo y la carne mediante el alma.*– Así pues, el Hijo de Dios asumió la carne y el alma, pero la carne mediante el alma.

San Juan Damasceno .– Por ello San Juan Damasceno dice: "El Verbo de Dios se unió a la carne por medio del entendimiento" (*De fide,* III, 6). La esencia divina tiene tal sutilidad y simplicidad, que no sería conveniente que se uniera a un cuerpo formado por el barro de la tierra sino mediante la esencia racional.

Pero esta unión es inexplicable, tanto que también Juan santificado "desde el útero" (*Lc.,* 1, 15), reconoce que no es digno de "desatar la correa de sus sandalias" (*Mc.,* 1, 7) de Jesús, porque no era capaz de investigar y explicar a los demás el modo de esa unión.

San Agustín en 'De agone christiano'. – "Así pues, no hay que escuchar a los que dicen que el Hijo de Dios no asumió un verdadero hombre, ni que es nacido de mujer, sino que mostró una falsa carne y una imagen simulada de un cuerpo" (*De agone,* 18. 20). Caen en ese error porque "temen que no se puede hacer, esto es, que la verdad y la substancia de Dios se corrompen con la carne humana. Y sin embargo predican que este sol visible esparce sus rayos por todos los residuos y los deja limpios y puros. Por tanto si las cosas visibles limpias pueden estar en contacto con las inmundas y no ensuciarse, ¿cuánto más la Verdad inmutable e invisible, tomando el alma por medio del espíritu y el cuerpo por medio del alma, asumió al hombre entero sin contaminarse y lo liberó de todas las enfermedades?" (*De agone,* 18, 20). He aquí que dice que la sabiduría de Dios asumió el alma por medio del espíritu y el cuerpo por medio del alma. Pues el espíritu, es decir, la parte superior del alma se aproxima con una mayor similitud a Dios que al alma –es decir, la siguiente parte inferior a ella–, y el alma más que el cuerpo. Y por ello no es inconveniente decir que fue asumida por medio del espíritu, y el cuerpo por medio del alma.

[3] *Que el Verbo asumió a la vez la carne y el alma; y la carne no fue concebida antes que asumida*.– Pero si se pregunta si el Verbo asumió a la vez la carne y el alma, o antes el alma que la carne, o la carne antes que el alma; y si la carne fue antes concebida en el seno de la Virgen y después asumida; se dice verdaderamente y sin ninguna duda que porque Dios asumió al hombre, lo asumió todo, y unió a sí a la vez el alma y la carne; y no fue primero concebida la carne y después asumida, sino asumida en la concepción y concebida en la asunción.

San Agustín .– Por ello San Agustín en el libro *De fide ad Petrum* (18, 59) dice: "Defiende con total firmeza y no dudes de ninguna manera que la carne de Cristo no fue concebida en el seno de la Virgen sin Divinidad, antes que fuese tomada por el Verbo; sino que el propio Verbo de Dios fue concebido con la asunción de su carne, y la propia carne del Verbo fue tomada con la Encarnación". Él mismo en el libro *De Trinitate* (II, 5) señala: "No sería el mediador de Dios y de los hombres sino fuera él mismo Dios, él mismo hombre, y en los dos uno y verdadero" (mejor: León Magno,*Epist. 35,* 3). "Esta forma de esclavo tomada sólo por el Hijo la hizo toda la Trinidad, cuya voluntad y obra es única" (San Agustín, *De Trin.,* II, 5; mejor: Fulgencio, *Epist. 14,* 82). "Pero no fue tomada la carne antes en el seno de la Virgen y después vino la Divinidad a la carne, sino que después de que vino el Verbo al seno, conservando la verdad de la propia naturaleza, «se ha hecho carne» (*Jn.*, 1, 14) y nació perfecto hombre tanto en la verdad de la carne como del alma" (Gregorio Magno, *Epist. 67*).

San Gregorio .– También dice de esto San Gregorio en *Moralia* (XVIII, 52): "Con el anuncio del ángel y la venida del Espíritu, inmediatamente está el Verbo en el seno, inmediatamente el Verbo es carne dentro del seno".

"Porque en el hombre toda la naturaleza humana". Después de haber determinado lo relativo a la Encarnación por parte del que asume, en esta parte se habla por parte de la naturaleza asumida. Y se divide en tres partes: en la primera se explica qué ha sido asumido; en la segunda, cuál ha sido asumido (en la distinción 3): "Sobre la carne del Verbo se inquiere también si antes de su concepción ha estado ligada al pecado"; en la tercera, se explica por qué agente ha sido asumido (en la distinción 4): "En realidad, ya que […] la Encarnación es obra del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, nos parece digno de investigar por qué en la Escritura se atribuye esta obra más veces al Espíritu Santo".

La primera parte se divide en dos: primero, explica qué ha sido asumido, dado que la naturaleza humana íntegra consta de partes, a saber: cuerpo y alma; segundo, determina el orden de la asunción, donde dice: "Así pues, el Hijo de Dios asumió la carne y el alma". Lo primero se divide en dos: en primer lugar, explica que la naturaleza humana entera había sido asumida en razón de sus partes; en segundo lugar, que lo había sido en razón de sus propiedades naturales: "Así pues, Dios asumió toda la naturaleza humana". Sobre lo primero hace tres cosas: en la primera, explica que todas las partes de la naturaleza humana habían sido asumidas por el hecho de que ha sido asumida la naturaleza humana; en la segunda, explica que por 'naturaleza humana' son designadas todas sus partes, es decir alma y cuerpo, en donde se dice: "Al término naturaleza humana o humanidad se le debe dar el significado de alma y carne"; en la tercera, rechaza el error de algunos: "Se equivocan, por tanto, los que afirman que la palabra humanidad".

"Así pues, el Hijo de Dios asumió la carne y el alma". Esto explica de qué forma han sido asumidas las partes de la naturaleza humana; y se divide en dos partes: en la primera, examina el orden de la naturaleza; en la segunda, examina el orden del tiempo: "Pero si se pregunta si el Verbo asumió a la vez la carne y el alma". Sobre la primera hace tres cosas: en primer lugar, explica el orden de la naturaleza mostrando que la carne había sido asumida por medio del alma; en segundo lugar explica que el modo de esa unión es inexplicable: "Pero esta unión es inexplicable"; en tercer lugar, rechaza el error de algunos: "Así pues, no hay que escuchar".

Cuestión 1

Aquí hay una doble cuestión: la primera, sobre aquello que es asumido; la segunda sobre el orden de la asunción.

Sobre lo primero se investigan tres cosas: 1. Si la naturaleza humana es más asumible que otras; 2. En qué debe ser asumida; 3. Qué debe ser asumido en la naturaleza humana.

Artículo 1: Si la naturaleza humana es más apta para ser asumida que otras naturalezas
(III, q4, a1)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que la naturaleza humana no es más apta para ser asumida que la criatura irracional, pues como dice San Agustín en *Ad Volusianum* (*Epistola 137,* 2): "en las cosas maravillosas toda la razón de lo hecho es el poder del que lo hace". Pero lo más maravilloso de entre todo lo maravilloso es que la criatura sea asumida en la unidad de la persona increada. Por lo tanto toda la razón de la asumibilidad viene del poder del que hace la asunción. Mas como aquel poder es infinito, por su parte le es propio asumir tanto la naturaleza humana como también la naturaleza irracional. Luego no hay que decir que la naturaleza humana es más apta para ser asumida que la naturaleza irracional.

2. Así como en la naturaleza humana hay semejanza a Dios en razón de su imagen, en la criatura irracional hay semejanza a Dios en razón de su huella. Pero la similitud y conveniencia de unos seres entre sí es la causa de su posibilidad de unión. Luego, así como la naturaleza humana es capaz de ser unida a Dios, así también la criatura irracional.

3. Parece que el que es más semejante a otro sea aquél en que se representan las propiedades del otro en mayor grado. Pero como dice Dionisio (*De cael. hier.,* 15), entre todos los seres corpóreos es en el fuego donde mejor se representan las propiedades divinas; y lo mismo dice del rayo solar (*De div. nom.,* 4). Luego estas criaturas parecen ser muy semejantes a Dios, y así también son más aptas para ser unidas a Él que la naturaleza humana.

EN CONTRA, la criatura más noble es capaz del don más noble. Por tanto una naturaleza inferior no tiene la capacidad necesaria para el don que es el más noble de entre los dones de la naturaleza más noble. Pero la naturaleza humana es más noble que la criatura irracional. Luego, como entre todas las cosas conferidas a la naturaleza humana su asunción en la unidad de la persona divina es lo más noble, parece que la criatura irracional no es capaz de ello, y así no es apta para ser asumida.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que la naturaleza angélica no es menos apta para ser asumida que la naturaleza humana, pues Dios asumió la naturaleza humana por su misericordia para reparar la miseria humana. Pero así como hay miseria en la naturaleza humana, así también la hay en la angélica. Luego como es propio de la suma misericordia reparar toda miseria, parece que la naturaleza angélica es apta para ser asumida del mismo modo que lo es la humana.

2. Las cosas que más se asemejan, se unen con mayor facilidad. Pero la naturaleza angélica es más semejante a la divina que la naturaleza humana, porque como dice San Gregorio (*Hom. Ev.,* hom. 34): "cuanto más sutil es la naturaleza en el ángel, más se manifiesta expresamente en ella la imagen de Dios". Luego la naturaleza angélica es más apta para ser asumida que la humana.

EN CONTRA, la asunción de la naturaleza humana fue realizada para ofrecer un remedio al pecado del hombre. Pero el pecado del ángel es irremediable, como se dijo más arriba (II, d7, q1, a2). Luego la naturaleza angélica no es apta para ser asumida.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que todo el universo es más apto para ser asumido que la naturaleza humana, pues un efecto universal se asemeja mucho más a una causa universal. Pero el universo es un efecto universal de Dios, que es la causa universal. Luego el universo se asemeja más a Dios que la naturaleza humana que es un efecto particular; y así es más apto para ser asumido.

2. Por la asunción se perfeccionó la consumación de todo el universo. Pero se perfeccionaría más el universo si todas sus partes hubieran sido asumidas. Luego el universo es más apto para ser asumido.

EN CONTRA, algo es apto para ser asumido por Dios si es imagen de Dios. Pero no se puede decir que todo el universo sea a imagen de Dios, a no ser que se considere que el universo está animado por un alma racional, como afirmaron los platónicos, lo que es contrario a la fe. Luego el universo no es apto para ser asumido.

SOLUCIÓN

Se llama asumible lo que puede ser asumido. Pero cuando se dice que la criatura puede ser asumida, no se trata de una potencia activa de la criatura; porque sólo la potencia infinita puede hacer esto, de manera que se una desde una distancia infinita, en la unidad de una persona. Igualmente, no se indica la potencia pasiva natural de la criatura, porque no hay ninguna potencia pasiva natural en la naturaleza a la que no corresponda una potencia activa de un agente natural. Por lo tanto, resta que indique en la criatura la sola potencia obedencial, según la cual puede hacerse de la criatura lo que Dios quiera; a la manera como de la madera puede hacerse un ternero, por obra de Dios. Pero esta potencia obedencial corresponde a la potencia divina, según lo que se dice: que de la criatura se puede hacer lo que Dios puede hacer de ella.

Ahora bien, la potencia de Dios puede ser considerada según dos aspectos: primero, como potencia absoluta; segundo, como potencia ordenada; cómo debe entenderse esto está claro en lo ya dicho (d1, q2, a3). Pues en cuanto a la potencia absoluta de Dios, Dios puede asumir la criatura que quiera; y en consecuencia, según esto no hay una criatura más apta para ser asumida que otra. Mas en cuanto a la potencia ordenada,

puede asumir la criatura que le es más acorde asumir en orden a su sabiduría. Por tanto, se dice que aquella criatura es apta para ser asumida cuando en ella se encuentra tal adecuación.

En la naturaleza humana se encuentra una mayor adecuación que en otras, en orden a tres aspectos que se requieren en la asunción.

El primero, en cuanto a la semejanza de los que se unen: pues en la naturaleza humana se encuentra una semejanza divina más clara que en una criatura irracional, porque el hombre en cuanto tiene mente se dice que fue hecho a imagen de Dios; y en las criaturas irracionales sólo se encuentra una semejanza de la huella. Y también, conforme a algunas cosas, en ella está la semejanza divina más que en la naturaleza angélica, como se dirá después.

El segundo, en cuanto al término de la asunción, pues la asunción se termina en la unidad de la persona; pero la personalidad no se encuentra en las naturalezas irracionales ya que la persona es "substancia individual de naturaleza racional", como dice Boecio (*De person.,* 3). En cambio, en el ángel hay una persona, pero no es distinta en cuanto al origen, ya que un ángel no tiene su origen en otro. Pero en la naturaleza humana la persona es distinta también en cuanto al origen. Y por ello la naturaleza humana es asumida en la unidad de la persona divina de manera muy conveniente, la cual se distingue según la relación de origen.

El tercero, en cuanto al fin de la asunción. Pues si se afirma que la perfección del universo es el fin principal de la asunción –como dicen algunos–, ninguna naturaleza particular podía ser asumida, pudiendo ser perfeccionado por ella el universo, a la manera como sucede por la asunción de la naturaleza humana. Y esto porque, por un lado, el hombre es la última de las criaturas, como lo último creado, en cuya naturaleza asumida lo último se une a lo primero como en un círculo –que es la figura perfecta, en cuanto que no recibe añadidura–. Y por otro lado, porque en el hombre confluyen, en cierto modo, todas las naturalezas, ya que "al tener algo en común con todas las criaturas" como dice San Gregorio (*Hom. Ev.,* hom. 29), entonces unido el hombre se une, en cierto modo, toda criatura. En cambio, si se considera que el fin de la asunción es la liberación del pecado, también así es conveniente que pudiera ser asumida sólo la naturaleza humana. Porque en la criatura irracional no había pecado, pero en la angélica había pecado ciertamente, pero irremediable –como está claro por lo dicho (d1, q1, a2)–, y sin embargo, en el hombre lo había y remediable. Por ello fue conveniente que se asumiera sólo la naturaleza humana. De este modo, reparada ésta, fue restaurada también la criatura irracional, la cual se dice que en cierto modo fue también deteriorada por el pecado de aquélla, en cuanto está bajo el uso humano.

SOLUCIÓN I

Dios con la potencia absoluta pudo asumir la criatura irracional. Y no lo impide el que

la criatura irracional no tenga personalidad, porque la personalidad no proviene tampoco de la propia índole de naturaleza humana asumida –como se mostrará más adelante, en la distinción 6 (q1, a1 y a2)–, sino que proviene de la índole propia del que asume; por tanto sólo hay ahí la personalidad increada. Y además, aunque no se encuentra la persona en la naturaleza irracional, sin embargo se encuentra en ella la hipóstasis y el supuesto. Pero la unión no se hace sólo en la persona sino también en la hipóstasis y en el supuesto. Sin embargo, no era conveniente que ella fuera asumida, y principalmente porque la naturaleza asumida es máximamente beatificada, como se dice en *Salmo* (64, 5): "Bienaventurado el que elegiste y asumiste". Mas la criatura irracional no puede ser partícipe de la beatitud, pues ella consiste en un acto de la mente.

RESPUESTAS

1. Con esto queda clara la respuesta a la primera objeción, puesto que se basa en la potencia absoluta y no en la potencia ordenada.

2. Es necesaria la semejanza de imagen para que sea conveniente la aptitud para ser asumido, porque mediante ella la criatura racional es partícipe de la beatitud divina. Por ello no es suficiente para esta conveniencia la semejanza de huella o vestigio que se encuentra en las criaturas irracionales.

3. Hay una doble semejanza de la criatura a Dios. La primera, según la participación de una bondad divina, como participan todos los seres vivos de la vida. Según tal modo, la criatura racional en la que se encuentra el ser, el vivir y el conocer, se asemeja especialmente a Dios. Y esta semejanza es requerida para ser apto para ser asumido. La segunda semejanza es en cuanto a la proporción, tal como se dice que hay semejanza entre Dios y el fuego, porque al igual que el fuego consume al cuerpo, así Dios consume la malicia. Y esta semejanza es necesaria en las expresiones figuradas y en las apropiaciones; a ella Dionisio llama "semejanza desemejante" en *De caelesti hierarchia* (2). Y la objeción se apoya en esta semejanza.

SOLUCIÓN II

Respecto a la potencia absoluta, Dios pudo asumir la naturaleza angélica, pero la naturaleza angélica no tenía ninguna conformidad para ser asumida, principalmente por dos razones. La primera, porque su pecado no era remediable. La segunda razón, porque no es propio de Dios eliminar una perfección de la criatura con su asunción. Pues la personalidad es una perfección de la criatura. Pero si la naturaleza asumida tuviera personalidad propia, después de la asunción no podría haber unión en la persona, porque habría dos personas. Por este motivo es necesario que lo que es asumido no tenga personalidad, pero haya nacido para tenerla. Ahora bien, en la naturaleza angélica no se encuentra la potencia para la personalidad, sin su acto, ya que no llega al ser por generación. Por ello no fue conveniente que fuera asumida la naturaleza angélica.

RESPUESTAS

1. Cuando se objeta que la naturaleza angélica es más semejante a Dios que la

humana, hay que decir que es verdad si se considera la naturaleza divina en sí absolutamente. En cambio, si se la considera en cuanto a que está en las personas que son distintas por las relaciones de origen, en tal caso conviene más al hombre, como se ha dicho. De manera semejante, también si se considera en cuanto es ejemplar de toda criatura: pues en el hombre se encuentra semejanza con cualquier criatura –como se ha dicho–, pero no en el ángel. Del mismo modo, también si se considera en cuanto a que gobierna el universo. Pues tal como todo Dios está en cualquier parte del universo por esencia, presencia y potencia; así también el alma está en cualquier parte del cuerpo.

2. La causa de la miseria de los ángeles, es decir el pecado, no tiene remedio, y por ello, de manera conveniente, no se puede reparar su miseria.

SOLUCIÓN III

Algo puede convenir a algún todo de dos formas: primera, en razón de la parte, tal como se dice que un hombre es canoso por sus cabellos; la segunda, en razón de sí mismo, es decir, que le conviene a todo él en primer lugar. Y esto es, como se prueba en *Physica* (VI, 1), lo que conviene al todo y a todas sus partes. Por lo tanto el universo puede ser asumido de dos formas: primera, en razón de la parte, y en tal caso fue apta para ser asumida al ser asumida la naturaleza humana; la segunda, en su razón propia, en tal caso no pudo ser asumido, porque no todas sus partes eran asumibles, como está claro por lo que se ha dicho.

RESPUESTAS

1. Aunque Dios sea la causa universal, es sin embargo totalmente simple. Por ello, le es más conveniente tener un efecto universal unido –es decir la naturaleza humana, en la cual se congregan de algún modo todas las naturalezas–, que un efecto universal no unido de suyo –tal como es el universo, de cuyas partes no resulta uno solo unido, ya que permanecen distintas en el acto–.

2. No conviene que haya la misma perfección de ser en todas las partes del universo; Por ello fue más adecuado que, asumida una parte del universo, la perfección redundara en todo el universo.

Artículo 2: En qué debió realizarse la asunción de la naturaleza humana (III, q4, a5 y a6)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana en todos los supuestos o individuos [*suppositis*] de dicha naturaleza, porque, como dice Damasceno (*De fide,* III, 6): "lo que es inasumible es incurable". Pero la naturaleza humana es curable en todos sus individuos. Luego debió ser asumida en todos.

2. "El bien es difusivo y comunicativo en sí", como queda claro en Dionisio, *De divinis nominibus* (4). Luego, ya que Dios es sumamente bueno y mostró en la Encarnación su bondad, parece que debió asumir conjuntamente en todos sus individuos la naturaleza que era asumible.

3. Cristo vino principalmente para satisfacer el pecado de la naturaleza, que "por un solo hombre entró en el mundo". Pero lo que se debe a la naturaleza en sí misma, se debe conjuntamente e igualmente a todos sus individuos. Luego el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana en todos sus individuos.

4. En contra, el Hijo de Dios asumió la carne para que, justificándonos, fuese sanado el principio de naturaleza humana. Luego, ya que en cualquier género se encuentra un solo principio, parece que debió asumir la naturaleza humana en un solo individuo.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que no debió asumir la naturaleza humana en nadie generado de la estirpe de Adán, pues, como dice el Apóstol en *Hebreos* (7, 26): "Era conveniente que tuviéramos tal Pontífice" que estuviera "apartado de los pecadores". Pero estaría más apartado de los pecadores si no hubiera asumido la carne de la estirpe de los pecadores. Luego no debió asumir la carne de la estirpe de Adán.

2. El pecado original es el pecado de la naturaleza, y no de la persona, a no ser por accidente. Por consiguiente, sólo es necesario para la satisfacción que uno sea de la naturaleza humana. Pero si hubiera un hombre que no perteneciera a la estirpe de Adán, es evidente que pertenecería a la naturaleza humana. Luego podría satisfacer convenientemente la naturaleza humana.

3. En contra, la medicina debe aplicarse sobre el lugar de la herida. Pero la naturaleza humana fue corrompida sólo en aquellos que descienden del género de Adán, en el que "todos mueren" (*1 Cor*., 15, 22). Luego la naturaleza humana debió ser asumida en alguno que perteneciese a su estirpe.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que debió asumir la naturaleza humana en el propio Adán, pues la asunción de la carne está ordenada a la satisfacción. Pero es oportuno que el mismo que pecó satisfaga. Luego debió asumir la naturaleza humana en el propio Adán.

2. La reparación de la naturaleza humana debió ser tal, que no se perdiese nada de la dignidad del hombre. Pero Adán en el primer estado tenía el no necesitar de ningún hombre auxilio para su salvación. Sin embargo, esto no le fue restituido al quedar asumida la naturaleza humana en otro hombre, porque necesitaría el beneficio de aquel hombre para su salvación. Luego no fue oportuno que la naturaleza humana fuese asumida en otro, sino en el propio Adán.

3. En contra, la causa de los contrarios no es la misma. Pero Adán fue la causa de la perdición de la naturaleza humana. Por lo tanto no fue oportuno que él mismo fuera la causa de la salvación de la naturaleza humana. En cambio esto sucedería si la naturaleza humana hubiera sido asumida en el propio Adán. Luego esto no fue oportuno.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

No fue oportuno que asumiera la naturaleza humana en todos sus individuos, y esto por cuatro razones. Primera, porque todos los individuos de la naturaleza humana no se reducirían a más de tres. Pues como se unen el que asume y el asumido en el mismo individuo, no podría haber más individuos de la naturaleza asumida que de la naturaleza que asume. Segunda razón, por el fin de la asunción. Pues está ordenada a la reparación del género humano por medio de una mediación entre Dios y el hombre. En cambio un mediador que vaya a hacer la unidad de la paz debe ser convenientemente uno solo. Tercera razón, por la unidad del propio que asume. Pues tal como convino que la naturaleza divina se encarnase sólo en un individuo, también convino que una sola naturaleza fuese asumida. Pues así se realizó oportunamente la unión de uno en uno. Cuarta razón, por la dignidad del propio Hijo Encarnado, "para que sea él el primogénito entre muchos hermanos" (*Rm.,* 8, 29), en la generación espiritual, como también es el primogénito de la criatura en la emanación de las cosas de un solo principio. Pero esta primogenitura no le correspondería si hubieran sido asumidas en número muchas naturalezas humanas.

RESPUESTAS

1. Por la Encarnación es asumida propiamente la naturaleza, como se mostrará más abajo (en la distinción 5, en el texto y en q1, a2). Pues en propiedad se cura también primero el pecado de la naturaleza. Por lo cual, si una naturaleza no es asumible, no es curable. Sin embargo, no conviene que si esta naturaleza individual no es asumida, el individuo de esta naturaleza no se cure; porque por el hecho de que la naturaleza fue asumida en un individuo, se prepara la curación de todos los que tienen una naturaleza semejante; así como, en sentido contrario, del hecho de que una persona corrompió la naturaleza humana que había en él, se trasmitió el pecado a todos los hombres.

2. Así como la bondad divina, que se manifiesta en la creación de las cosas, se comunica a todos, pero no de igual forma; del mismo modo también se manifiesta en la Encarnación: principalmente, en cuanto al amor al género humano, que se comunica a todos pero no del mismo modo e igualmente, sino a uno por la gracia de la unión, y a otros –los que no se oponen a la gracia– por la gracia de la adopción.

3. Algo se debe a la naturaleza humana por dos razones: primera, como esencial para ella, y esto se encuentra conjuntamente en todos los que tienen la naturaleza humana; segunda razón, como algo sobreañadido a los principios esenciales, ya sea recibido por la gracia o adquirido con las obras. Y esto no se encuentra conjuntamente en todos los que tienen la naturaleza. Luego el razonamiento no procede.

4. Concedemos el cuarto argumento.

SOLUCIÓN II

No fue conveniente que el Hijo de Dios asumiera la naturaleza humana en alguien que no fuera la estirpe de Adán, principalmente por tres razones. La primera, para conservar la justicia de la justificación; pues si no hubiera sido del género de Adán, no le correspondería satisfacer el pecado de Adán. La segunda, para la reintegración perfecta de la dignidad de Adán, el cual consiguió no necesitar ni él ni su género de otra criatura como apoyo y salvación. Y éste no habría sido restituido por su género, si hubiese sido redimido por alguno que no perteneciera a su género. La tercera, para conservar especialmente la dignidad del propio Adán, quien en cierto modo tuvo singularmente la imagen de Dios; de tal manera que así como Dios, que es el primer ser, es el principio de todos los seres por creación; así también Adán, que es el primer hombre, es el principio de todos los hombres por generación, lo cual se perdería si Cristo no se hubiera hecho hombre de su género.

REPUESTAS

1. A lo que se objeta, que debe ser segregado de los pecadores, hay que decir que es verdad en cuanto que son pecadores, mas no en cuanto que son hombres, pues vino para destruir el pecado y salvar la naturaleza. Por lo tanto, tuvo concordancia en aquello que concierne a la naturaleza, pero contrariedad en lo que es relativo al pecado: porque ni contrajo ni cometió pecado.

2. La naturaleza humana sólo fue corrompida por el pecado original en cuanto que fue contraído por Adán, por lo que si Dios formase un hombre del barro de la tierra, no habría en él pecado original. Y por ello la satisfacción de lo original no concernía a cualquier hombre indiferentemente, sino a cualquiera del género de Adán.

3. Aceptamos el tercer argumento.

SOLUCIÓN III

De ningún modo fue conveniente que el Hijo de Dios asumiera la naturaleza humana

en el propio Adán por dos razones. La primera, porque Adán fue perfecto en su propia personalidad; por lo tanto no podía ser asumido en la unidad de una persona a no ser que fuera destruida aquella personalidad, lo cual no era conveniente, como se dijo del ángel más arriba (a1, solución 2). La segunda, porque al hacerse la comunicación de las propiedades por la asunción –de manera que lo que se dice del hombre, se dice de Dios–, se seguiría decir que Dios habría pecado porque Adán pecó, lo cual es absurdo.

RESPUESTAS

1. Por el pecado de Adán se produjo la corrupción personal en él mismo, y la corrupción de la naturaleza creada y propagada por él mismo. Y él mismo, ayudado por la gracia, pudo satisfacer la corrupción personal –según afirman algunos–. Pero se requería que alguien satisficiera el pecado de la naturaleza. Y por ello no fue oportuno que fuera el mismo que Adán en cuanto a la persona, sino el mismo en cuanto a la naturaleza.

2. No es inconveniente que se pierda algo de la dignidad de la persona por su culpa; pero es inconveniente que se pierda algo de la naturaleza, la cual, al ser buena, el hombre la corrompió utilizándola mal.

3. Aceptamos el tercer argumento.

Artículo 3: De la naturaleza humana, qué debió ser asumido
(III, q5, a2, a3 y a4)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que el Hijo de Dios no asumió la carne, pues en *Gálatas* (5, 17) se dice: "La carne tiene apetencias contrarias al espíritu". Pero en Cristo no hubo tal lucha. Luego él no tuvo verdadera carne.

2. En la carne está sólo la semejanza de la huella [*vestigii*]. Pero sólo la semejanza de la huella no basta para ser asumible, como se dijo más arriba (a. 1, solución). Luegola carne no fue asumible.

3. Es mayor la gracia de la unión que la gracia de la fruición. Pero la carne no puede unirse a Dios por fruición. Luego tampoco puede unirse por unión.

4. En contra, en *Hebreos* (2, 16) se dice: "Se ocupa de la descendencia de Abraham"; y en *Romanos* (1, 3): "Según la carne nació del semen de David". Pero la descendencia no concierne al alma sino a la carne. Luego el Hijo de Dios no asumió en la naturaleza humana sólo el alma, sino también la carne.

5. Además, el hombre sólo nace del hombre por transmisión de la carne. Pero a Cristo no sólo se le llama hombre, sino también Hijo del hombre, por ser nacido de la Virgen. Luego asumió la carne en la naturaleza humana.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que asumió sólo la carne y no el alma, pues en *Juan* (1, 14) se dice: "El Verbo se ha hecho carne". Pero no por la conversión en carne, sino por asunción de la carne. Luego parece que había asumido sólo la carne.

2. El cuerpo sólo necesita que se le una el alma para ser vivificado por ella. Pero para que el cuerpo sea vivificado, basta con que el cuerpo vivificable se una al principio de la vida. Luego, como Dios, que es el principio de la vida, ha unido a sí el cuerpo, parece que la unión del cuerpo con el alma sería superflua.

3. Teniendo lo que es suficiente como principio de operación, no es necesario para la misma operación otro principio; así como para iluminar el aire –que es iluminado por la luz del sol–, no es necesaria la luz de una vela–. Pero Cristo podía conocer todo de manera suficiente por el entendimiento divino unido a él. Luego no era necesaria el alma cognoscitiva e intelectiva para esa unión.

4. En contra, Cristo curó nuestra naturaleza porque la asumió. Pero vino principalmente para curar las almas. Luego asumió el alma.

5. Además, la muerte del cuerpo sólo ocurre por la separación del cuerpo del principio de la vida. Luego si en Cristo no hubiera estado otro principio de la vida que la propia divinidad, Cristo nunca habría muerto ya que la carne nunca fue separada de la divinidad; lo cual contradice expresamente a la Escritura.

6. Además, si hubiera carecido de alma, se seguiría que Dios fuera el motor inmediato del cuerpo de Cristo; y de este modo Cristo nunca habría estado cansado del camino, como se dice en *Juan* (4, 6), ya que el cansancio no se produce sino por la debilidad de la fuerza del que mueve.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que no asumió la forma de un todo resultante de la composición de las partes, pues la forma de un todo es aquélla en la que coinciden los particulares, como en una naturaleza común. Pero dice el Damasceno (*De fide,* III, 3), y está en el texto, que "no hay que entender que hay una especie común al Señor Jesucristo". Luego en él no estaba la forma de un todo.

2. Como dice Boecio (*In Porph.,* III, cap. "De specie"): "la especie es todo el ser de los individuos". Pero no hubo nada en Cristo de la parte de la carne y del alma que encerrara todo el ser del propio Cristo, porque no tuvo el ser divino ni por el alma ni por el cuerpo. Luego, como la forma del todo es la especie en potencia, parece que en Cristo no hubo tal forma del todo.

3. Se dice en el texto que por el nombre de naturaleza humana se entiende el cuerpo y el alma, cuando se afirmar que Cristo asumió la naturaleza humana. Pero está claro que ni el cuerpo ni el alma es la forma del todo, al menos según la opinión más común. Luego no hubo en Cristo la forma del todo.

4. En contra, la forma del todo en las cosas animadas resulta de la unión o conjunción del alma con el cuerpo. Pero en Cristo el alma fue unida al cuerpo; pues de otra manera el cuerpo no habría estado vivo. Luego en Cristo hubo la forma del todo.

5. Además, los hombres coinciden en especie entre sí según la coincidencia en la forma del todo. Pero Cristo fue de la misma especie que los otros hombres; pues de otra manera no hubiera satisfecho a los hombres. Luego en Cristo hubo forma del todo.

SOLUCIONES

Según el Filósofo en *Metaphysica* (VIII, 3), la definición comparte con el número que, al igual que en el número siempre que se sustrae o se suma una unidad resulta otro número; así también en las definiciones, si se suma o se resta una diferencia siempre se da otra especie. Luego como todas las diferencias se toman de los principios esenciales, esto implica que si se sustrae al hombre uno de sus principios esenciales no permanece la misma especie.

Por tanto, dado que Cristo fue de la misma especie que los demás hombres –pues de otra forma no hubiera sido verdadero hombre, sino que se llamaría hombre de manera equívoca y, entonces, no daría conveniente satisfacción–, es necesario que estuviera en Cristo todo lo esencial del hombre –el cuerpo y el alma vegetativa, sensitiva y racional– y además la forma del todo resultante de la unión del cuerpo y el alma –que se llama humanidad–. Y dado que las propiedades naturales son causadas por los principios esenciales, es necesario que en Él estuvieran todas las propiedades naturales que se derivaban de la especie humana.

Sin embargo, de aquellas otras cosas que se derivan de la especie humana por accidente, ya sean defectos o perfecciones, se hablará más adelante.

SOLUCIÓN I

Sobre esto ha habido dos errores. El primero, fue el de los maniqueos que afirmaban que Cristo no tuvo verdadero cuerpo, sino sólo imaginario. Y la razón para su postura parece que fue porque pensaban que el diablo era el autor los todos lo visible, y por ello en Cristo no hubo nada visible verdaderamente, en quien el príncipe de este mundo no tiene nada, según *Juan* (14, 30). Pero está claro que esta posición es falsa, en primer lugar por lo que concierne a la raíz de la posición, porque la fe defiende y demuestra la razón que Dios es creador de todo lo invisible y lo visible, pues es preciso que todos los seres deriven del primer ser –como está claro en *Metaphysica* (II, 2-4). En segundo lugar, en sí misma, la tesis es falsa, porque elimina la verdad de la humanidad –como queda claro por lo dicho–. Pues habría que encontrar una falsedad o simulación en lo que dice de sí mismo en *Juan* (14, 6): “Yo soy el camino, la verdad y la vida”.

El segundo error fue de los marcionitas que afirmaban que Cristo no había asumido su cuerpo del de la Virgen, sino que lo trajo del cielo. Lo cual tal vez viene de la opinión de los platónicos que decían que, para conseguir la beatitud, el alma debe huir totalmente del cuerpo terrestre. Pues ellos no creían que pudiera suceder que el alma unida al cuerpo terrestre fuera santificada [*beata*]. Sin embargo, serían felices las almas unidas a los cuerpos celestes, como el sol las estrellas y la luna, tal como cita San Agustín en *De civitate Dei* (X, 27 y 29) y en *Sermones* (241, 7 y 8). Y por ello pensaron que el alma de Cristo, que fue santísima, estuvo unida no a un cuerpo terreno, sino a uno celeste. Sin embargo, esta tesis es eliminada también por la verdad de la humanidad; porque cualquier forma natural precisa de una materia determinada. Y por ello el alma humana no hace a un hombre perfeccionando cualquier materia, sino en cuanto es la forma de tal cuerpo, es decir: constituido de determinados elementos y complexionado en la debida proporción. Por ello, si Cristo no tuvo un cuerpo terrestre, no fue verdadero hombre. Caen en el mismo error aquellos antiguos filósofos que, como se dice en *De anima* (I, 8), al hablar del alma no dijeron nada del cuerpo, pensando que cualquier alma es apta para cualquier cuerpo; lo cual no puede ser, ya que a una forma propia le corresponde una materia propia, y a todo agente unos determinados instrumentos.

Por ello la fe católica que confiesa que Cristo es verdadero hombre, sostiene firmemente que Él tuvo un cuerpo formado por los cuatro elementos, tal como tenemos nosotros.

RESPUESTAS

1. La concupiscencia de la carne contra el espíritu no es causada por la propia naturaleza de la carne, sino por su corrupción viciosa que proviene del pecado del primer padre; y el Hijo de Dios asumió la verdadera naturaleza de la carne sin ella.

2. La semejanza se explica según la forma. Pero la forma del cuerpo humano es el alma racional, en la cual está la imagen de Dios. Por ello, en el cuerpo humano no sólo hay semejanza de huella o vestigio [*vestigii*], sino también semejanza de imagen en cuanto que tiene alma. Pues el cuerpo humano no tiene un ser distinto del ser que le da el alma, como si hubiera otra forma mediante la cual estuviera en él la semejanza de huella, tal como ocurre en los cuerpos inanimados. Porque en ese caso el alma sería ente en un sujeto, y en cuanto el sujeto designa al ente subsistente en acto; aquello corresponde a la índole de accidente, como dice el Comentador en *De anima* (II, 1).

3. La unión del alma a Dios mediante la fruición consiste en una operación del entendimiento y de la voluntad, en la cual el cuerpo no participa de ninguna manera porque se realiza tal operación sin un órgano corporal, tal como se demuestra en *De anima* (III, 7). Por ello, mediante la fruición, en modo alguno puede unirse el cuerpo a Dios. Sin embargo, la relación de unión es propia de aquello que es en una persona; y el cuerpo y el alma participan en un solo ser porque el alma es "lo que era el ser" de este modo del cuerpo, tal como se dice en *De anima* (II, 2); por ello el cuerpo puede unirse a Dios por medio de la unión en una sola persona.

4. y 5. Aceptamos los otros argumentos.

SOLUCIÓN II

Sobre esta cuestión hubo también dos errores. El primero fue de Arrio y Eunomio, quienes afirmaban que el Hijo de Dios había asumido la carne sin el alma, porque pensaban que la divinidad vivificaba el cuerpo sin el alma. El segundo error fue el de Apolinar, quien sostenía que en Cristo el cuerpo había sido animado con un alma carente de sentido y entendimiento.

Pero ambos errores eliminan la verdad sobre la humanidad y la divinidad del cuerpo de Cristo. Pues sólo puede ocurrir que la materia se perfeccione en un ser por algo que sea su forma; y como Dios en modo alguno puede ser la forma de un cuerpo –porque implicaría que Él sería una parte y no algo totalmente inmaterial–; se seguiría que el cuerpo de Cristo, si careciese totalmente de alma, sería como un cuerpo no vivo; y si careciese de alma sensible y racional sería como el cuerpo de una planta; por lo cual sería mucho menos noble que nuestro cuerpo.

De manera similar, puesto que es propio del concepto de hombre el que tenga un alma racional, si Cristo hubiera carecido de ella, no habría sido verdadero hombre. Parece que aquellos pensaban esto porque creían que el alma no se unía al cuerpo coma forma sino más bien como un vestido, como dijo Platón según lo que cuenta Gregorio de Nisa (*Serm. de an.,* o quizás Nemesio, *De nat. hom.,* 3). Según esta forma, si Dios se uniera al cuerpo de tal manera no se llamaría hombre; especialmente si se considera –como algunos han hecho–, que el alma es de la sustancia de Dios. Todo esto es claramente falso.

Por ello el error de estos y aquellos otros antes comentados es rechazado en el libro de Genadio *De ecclesiasticis dogmatibus* (2 y 3): "el Hijo de Dios es nacido de hombre, no por el hombre –es decir por el coito de un varón– como dice Ebión, sino tomando la carne de la Virgen, no trayéndola del cielo como afirma Marción; ni en la imaginación, es decir sin carne, como decía Valentino; sino un verdadero cuerpo, no sólo de carne –como dice Marciano–; sino verdadero Dios –desde la deidad– y verdadero hombre –desde la carne–; Hijo único de Dios en la deidad, Verbo del Padre y Dios, y en el hombre alma y cuerpo no sin sentido y razón –como afirmo Apolinar–; ni carne sin alma –como dijo Eunomio–; ni nacido de la Virgen de forma que no fuera Dios antes de nacer de la Virgen –como afirmaron Artemón y Marcelo–".

RESPUESTAS

1. Cuando se dice "el Verbo se ha hecho carne", se toma la parte por el todo, es decir, la carne por todo el hombre. Como se toma el alma por todo el hombre, en *Génesis* (46, 27): "todas las almas de la casa de Jacob que entraron en Egipto fueron setenta". Y por ello quiso nombrar la carne, que es la parte inferior, para mostrar por medio de algo inferior, que no hay nada de la naturaleza humana que el Hijo de Dios no haya asumido.

2. Para que el cuerpo sea vivificado es necesario que se una a él el principio de vida a modo de forma, de manera que de ambos se produzca una sola naturaleza común. Pero la divinidad no puede ser forma del cuerpo; pues de la divinidad y del cuerpo no resulta una sola naturaleza común. Por ello, para que el cuerpo de Cristo pueda ser algo vivo, es necesario que el alma sea su forma.

3. Se dice en *De anima* (II, 4) que aquello con lo que algo obra en primer lugar es su forma. Por ello, ya que el entendimiento divino no puede ser forma en la humanidad de Cristo, se deriva que aquello con lo que el hombre siente y entiende es el alma sensitiva e intelectiva.

Aceptamos los argumentos restantes.

SOLUCIÓN III

Algunos sostuvieron que Dios había asumido alma y cuerpo, pero no de manera que de la unión de ambas resultara una humanidad. Y esta opinión anula igualmente la verdad

de la humanidad y la dignidad del cuerpo de Cristo. Pues Cristo no pudo ser verdadero hombre, ni su cuerpo verdaderamente vivo, si el alma no se hubiese unido al cuerpo como su forma; de manera que de ellos se obtuviese una sola cosa. Pero de esta opinión se tratará más adelante, en la distinción 3 (q2, a2).

Por ello hay que decir que de la misma manera que en Cristo hubo verdadero cuerpo y verdadera alma, así también hubo verdadera humanidad –es decir, naturaleza humana, resultante de la unión de ambos–.

RESPUESTAS

1. Al hablar de este tema, Damasceno quiso decir que la unión no se ha hecho en una naturaleza, como sostuvieron los eutiquianos. Y por ello quiere que de la unión de la divinidad con la humanidad no resulte una tercera naturaleza común, porque ésta no sería divinidad ni humanidad, al igual que la humanidad no es ni el alma, ni el cuerpo. Por eso, Cristo no sería ni Dios ni hombre, sino sólo Cristo. Pero no pretende que de la unión del alma con el cuerpo resulte la forma del todo, mediante la cual comparta con los otros hombres la especie.

2. Las palabras de Boecio son verdad en cualquier individuo que sólo subsiste en una naturaleza, porque la especie comprende todos los principios esenciales de un individuo subsistente en la naturaleza de dicha especie. Y de este modo también la humanidad comprende todos los principios esenciales de Cristo en cuanto que subsiste en la humanidad. Sin embargo, aquella persona tiene algo de modo singular: el subsistir en dos naturalezas. Por ello la especie humana no reúne todo lo que pertenece esencialmente a esa persona.

3. Cuando se dice que con el hombre la humanidad se entiende cuerpo y alma, hay que entenderlo materialmente, al igual que con el nombre del todo se entienden las partes. Y no porque el todo sea sus partes, propiamente hablando, sino que es algo constituido por las partes.

Aceptamos los otros dos argumentos.

Cuestión 2

A continuación se investiga sobre el orden de la asunción; y sobre esto se estudian tres cosas: 1. Si asumió una parte de la naturaleza mediante la otra; 2. Si asumió la naturaleza humana mediante otra cosa; 3. Si asumió todas las partes de la naturaleza humana al mismo tiempo.

Artículo 1: Si asumió una parte de la naturaleza humana mediante otra
(III, q6, a1, a2 y a3)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que no asumió la carne mediante el alma, pues, apartado el medio por el que algunos se unen, los extremos se separan, como se ve claro en las tablas que se unen con un clavo. Pero en la muerte de Cristo el alma se separó de la carne, y sin embargo no se separó la divinidad de la carne. Luego el alma no es el medio por el que la divinidad se une a la carne.

2. Uno de los extremos que se unen mediante un medio se une más al medio que al otro extremo. Pero la carne no se une más al alma que a la divinidad, pues en la muerte la carne se separa del alma, pero no de la divinidad. Luego la divinidad no se une a la carne mediante el alma.

3. Dios está inmediatamente en cualquier criatura por esencia, presencia y potencia; e igualmente se une también inmediatamente al alma santa mediante la gracia. Luego, como es mayor la relación de unión [*conjunctio unionis*] que las otras ya señaladas, parece que lo que es asumido en la unidad de la persona se une inmediatamente a la divinidad.

4. En contra, San Agustín en *Ad Volusianum* (*Epist. 137,* 8) dice: “El Hijo de Dios asumió el alma racional y con ella se acomodó a un cuerpo”. Y así parece que el Hijo de Dios asumió la carne mediante el alma.

5. Lo que está muy distanciado sólo se unen con un medio que dista menos de los extremos que los extremos entre sí. Pero el cuerpo dista más de la divinidad que el alma. Luego el cuerpo se une a la divinidad mediante el alma.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que no asumió el alma mediante el espíritu, pues es imposible que se una por el mismo medio algo superior y algo inferior; porque lo que se une al inferior está debajo de él, y lo que se une a lo superior está encima de él. Pero el alma se une al cuerpo mediante el espíritu, que está debajo de él, como dicen algunos. Luego no se une a Dios, que está sobre ella, mediante el espíritu.

2. Es necesario que el medio difiera de los extremos. Pero la mente a la que San Agustín llama espíritu (*De Gen. ad litt.*, XII, 18, 7), no está fuera de la esencia del alma, pues ciertamente es lo más sublime de nuestra alma, en la cual se encuentra la imagen de Dios, tal como lo dice San Agustín (*De Trin.*, XIV, 3). Luego no asumió el alma mediante el espíritu.

3. El espíritu humano se diferencia del angélico en que está unido al alma y a la carne; lo cual no es propio del ángel. Pero el espíritu angélico no es asumible, como se ha dicho más arriba (q2, a1, sol3). Por tanto, que el espíritu humano sea asumible lo es por la índole propia del alma o por la índole propia de la carne. Luego el espíritu asumió mediante la carne o el alma mejor que a la inversa.

4. En contra, los que están distantes se unen mediante algo que sea próximo a ambos. Pero el espíritu está próximo a Dios por la semejanza de la imagen, ya que el mismo "Dios es espíritu" –como se dice en *Juan* (6, 24)–; e igualmente comparten también con el alma el hecho de que son cierta parte del alma. Luego Dios asumió el alma mediante el espíritu.

5. Así como el alma es superior al cuerpo, del mismo modo el espíritu es superior a las otras partes del alma. Pero Dios asumió el cuerpo mediante el alma. Luego por la misma razón asumió el alma mediante el espíritu.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que no asumió todo mediante las partes, pues lo que le corresponde al todo en razón de las partes, no sólo conviene al todo, sino también a las partes. Pero la divinidad no se predica de las partes de la naturaleza humana –pues no decimos que el alma sea Dios, o que el cuerpo sea Dios–; y sin embargo se predica del todo cuando decimos que Dios es hombre. Luego, como Dios se predica del hombre, y al revés, por la asunción de la naturaleza humana, parece que sólo asumió las partes mediante el todo.

2. Es diferente la singularidad de cada una de las partes del hombre y la singularidad de cada persona divina o su incomunicabilidad, porque las partes son muchas, pero la persona que asume es una. Pero es la misma la singularidad de la persona que asume y la de todo el hombre, porque la hipóstasis de ambos es la misma, como dice el Damasceno (*De fide,* III, 3). Luego parece que sólo asumió las partes mediante el todo.

3. A la criatura a la que está unidad la divinidad se debe el honor de latría (como se dice más abajo, en la distinción 9, q1, a2). Pero a algunas partes del cuerpo de Cristo, si estuvieran separadas, no se les debería honor de latría. Por tanto, a las partes separadas del todo no está unida la divinidad. Luego ella sólo se une a las partes por el todo.

4. En contra, en la muerte de Cristo la divinidad permanece unida a las partes del hombre, es decir al cuerpo y al alma. Pero entonces el todo no constaba de partes ya que ellas no estaban unidas. Luego no asumió las partes mediante el todo.

5. Lo que conviene a la parte y al todo conviene antes a la parte que al todo. Pero decimos que la naturaleza humana ha sido asumida, e igualmente sus partes, es decir, el alma y la carne. Luego asumió antes las partes que el todo, de tal modo que no asumió las partes mediante el todo.

SOLUCIÓN

Hay dos tipos de medios: el conveniente y el necesario El medio conveniente es el que hace apropiada la unión de los extremos, unión que, sin embargo, podría darse sin él; así como la belleza hace apropiada la unión del matrimonio, pero cuando ella se pierde, el matrimonio no se disuelve. Por otro lado, el medio necesario es aquél sin el cual no puede haber unión de dos extremos, del mismo modo que la luz se une al aire mediante la diafanidad. Esto se da también de dos maneras: porque es la causa de la unión o es consecuencia de la unión. El medio es causa de la unión como lo es el agua y el aire para la vista, porque por el aire se muestra visible la belleza a la propia vista. Por otro lado, el medio es consecuencia de la unión cuando es causado por la disposición de lo que está unido, a la manera como el aire o el agua es el medio del tacto: esto implica que los extremos de los cuerpos que se tocan están húmedos, de manera que haya una humedad intermedia.

El medio que es causa de la unión es también doble: uno, porque une de manera efectiva, a la manera como un hombre que reconcilia a los enemigos se le llama medio entre ellos; el segundo, porque une formalmente, a la manera como el amor une a los amigos como un medio entre ellos.

Pero ambos se producen de dos modos: la primera, porque el medio necesario es, por un lado, la causa de la unión en acto –como se ve en el vínculo con el que algunos se unen–, o por otro lado, la causa de la aptitud para estar unido [*conjungibilitatis*] –a la manera como la sequedad causa en la leña su aptitud para unirse al fuego–.

SOLUCIÓN I

El alma es de algún modo el medio por el que se une el cuerpo a la divinidad. Pero hay que saber que si el alma se compara a la unión en acto, sólo es un medio conveniente; pues no es oportuno que la divinidad se una al cuerpo si éste no tiene alma: primero, porque el alma es más cercana a Dios; en segundo lugar, porque es apta para unirse a Dios de más modos que el cuerpo, ya que también puede hacerlo por la gracia y la gloria; y en tercer lugar, porque se une al cuerpo para la propia reparación del alma.

En cambio si se compara a la aptitud para estar unido, es un medio necesario de manera que ella causa formalmente la aptitud para la unión en el cuerpo. Pues el cuerpo sólo es unible, teniendo en cuenta el orden al fin de la unión –en cuanto que la criatura racional se ha dicho que es más asumible que las otras– porque es partícipe de la imagen de Dios mediante el alma; por lo que los cuerpos inanimados no son unibles.

RESPUESTAS

1. Si se quita el medio que es la causa de la unión en acto, es necesario que los unidos se separen; del mismo modo que, desaparecido el amor, los corazones de los hombres no serán más uno, pues siempre que cesa la causa cesa el efecto. Por otra parte, desaparecido el medio conveniente, que hacía oportuna la unión, no es necesario

que los unidos se separen.

Igualmente no es necesario que si se quita el medio, que es la causa de la unibilidad, se disuelva la unión. En efecto, puede ser que cause la unibilidad, incluso después de que se aleje, con tal de que permanezca el orden y la posibilidad para ello, porque la unión actual del medio no es causa de la unibilidad a un extremo, sino más bien de la unibilidad del medio. Así como la consideración actual de los principios es el medio con el que se adquiere el hábito de las conclusiones; y sin embargo al pasar la consideración actual de los principios no pasa el hábito de la conclusión, porque se mantiene todavía la habilidad para considerar los principios. Por ello, dado que el alma es medio conveniente y causa la unibilidad en el cuerpo, no es necesario que, separándose el alma, se interrumpa la unión de la divinidad con la carne, porque todavía permanece en el cuerpo la habilidad y el orden al alma, en virtud de la cual permanece en la carne la conveniencia de la unión y la unibilidad a la divinidad.

2. Dos pueden estar más unidos que otros por dos razones. Primera, porque se unen de más modos; y de esta forma el alma se une a la carne más que la divinidad, porque el alma es también su forma; y de este modo es el medio que causa la unibilidad en ella formalmente. La segunda, porque se unen con un vínculo más fuerte; y de esta manera la divinidad se une más a la carne que el alma –que se une a ella con una unión natural, por lo que es separable–, en cambio la divinidad se une a la carne con la gracia increada –que es inmutable–, por ello tal unión nunca se separa.

3. La criatura es por sí misma receptiva del influjo divino en ella. Por ello no necesita un medio que le haga posible que Dios esté en ella por esencia, presencia y potencia. Y tampoco necesita de un medio conveniente, porque es muy oportuno que la criatura no sea abandonada por su creador. Igualmente el alma, por su naturaleza, es capaz de Dios. En cambio, el cuerpo no es asumible por la naturaleza del cuerpo, sino en cuanto el alma racional lo perfecciona. Y por ello no es semejante.

SOLUCIÓN II

Como dice San Agustín el espíritu se llama de muchas maneras (*De Gen. ad litt.,* XII, 7). En primer lugar, es el propio cuerpo sutil, como el aire. En segundo lugar, es el cuerpo totalmente sujeto al alma, como los cuerpos de los santos en la resurrección, según *1 Corintios* (15, 35-55). En tercer lugar, es cualquier alma de las bestias, en *Eclesiastés* (3, 21): "¿Quién sabe […] si el aliento de vida [*spiritus*] de las bestias desciende hacia abajo?". En cuarto lugar, es la virtud imaginaria, en *1 Corintios* (14, 15): "oraré con el espíritu, oraré con la mente". En quinto lugar, es la misma mente del hombre o del ángel, en *Efesios* (4, 23): "Tenéis que renovaros en lo más profundo de vuestra mente". En sexto lugar, es la propia sustancia divina, en *Juan* (4, 24): "Dios es Espíritu".

Pero ahora hablamos del espíritu en cuanto significa mente. Por ello, hay que decir

que la divinidad asumió el alma mediante el espíritu, así como asumió el cuerpo mediante el alma. Pues de la misma manera que el cuerpo no es asumible sino por el hecho de que tiene alma, así tampoco el alma es asumible sino por el hecho de que está la mente en ella, mediante la cual tiene la imagen de Dios.

RESPUESTAS

1. Ese razonamiento surge del equívoco del término espíritu, como está claro por lo que se ha dicho.

2. Aunque el espíritu, es decir la mente, no difiera del alma por esencia –a no ser que se llame mente a la potencia del alma, que en cierto modo difiere del alma por esencia, como la propiedad del sujeto–, sin embargo, el alma no es asumible del modo que se ha dicho por el hecho de ser alma, sino porque tiene mente. Y por ello la mente es el medio que causa en el alma la asumibilidad.

3. Aunque la forma material no pueda ser sin la materia, sin embargo la materia no da ser a la forma, sino al revés. Así también aunque el espíritu no unido a la carne no sea asumible, sin embargo el espíritu causa más la asumibilidad en el cuerpo que a la inversa.

Los otros argumentos los aceptamos.

SOLUCIÓN III

En cuanto a su origen, las partes son anteriores al todo como sus constituyentes; pero en cuanto a su realidad completa, el todo es anterior a las partes, porque la naturaleza completa se encuentra primero en el propio todo, y llega a las partes mediante el todo, en la medida en que son sus partes. Por tanto, ellas también están en el género por reducción. Por consiguiente hay que decir que, según un sentido, asumió el todo mediante las partes, es decir en cuanto las partes constituían originalmente la naturaleza humana, a la cual se debía de suyo la asunción. Pero según otro sentido, asumió las partes mediante el todo, en cuanto que la naturaleza humana, que es asumible de suyo, se encuentra primero en el todo, y mediante él en las partes.

RESPUESTAS

1. Aunque Dios no se predique de las partes de la naturaleza humana, sin embargo aquellas partes causan la asumibilidad en el todo. Así como también se dice que el hombre es animal, pero no se dice que el animal tenga cuerpo o alma, aunque el cuerpo y el alma son causa de que el hombre sea animal.

2. Hay una doble singularidad: esto es la singularidad de la naturaleza, como en esta humanidad; y la singularidad subsistente en la naturaleza, como en este hombre. Sin embargo, la unión no se realizó en la singularidad de la naturaleza, porque las naturalezas se unen inalterablemente; sino que la unión se realizó en la singularidad de la persona subsistente en la naturaleza, porque el mismo Cristo subsiste en ambas naturalezas. Pero la singularidad de las partes, por el hecho de que son partes, conciernen a la naturaleza.

Por ello no es la misma la singularidad de las partes del hombre y la de Dios –aunque es la misma la persona del hombre y la de Dios–; mas esto no implica tampoco que las partes no causen asumibilidad en el todo.

3. En todas las partes que son verdaderamente propias de la naturaleza humana –también las separadas–, permanece el orden a toda la naturaleza. Por ello permanece en ellas la asumibilidad, y en consecuencia la unión; al igual quen en el cuerpo de Cristo permaneció el alma separada; por ello se le debe también latría. Pero si se separan unas partes que no eran propias verdaderamente de la naturaleza humana, no permanecería en ellas el orden a la naturaleza humana, a la que se debe principalmente la asunción. Por ello no permanecería la unión, ni el deber de latría.

4. Así como el cuerpo permanece unido después del alma, aunque se una mediante el alma, por el hecho de que permanezca en el cuerpo el orden al alma; así también permanece en las partes el orden al todo. Por eso, al disolverse el todo permanecen todavía unidas las partes.

5. Aunque las partes sean anteriores al todo y lo causen, sin embargo hay algo que sólo conviene a las partes en orden al todo, como lo que se ordena en un predicamento. Por ello cual el razonamiento parte de un error.

Artículo 2: Si la naturaleza humana fue asumida mediante otra cosa
(III, q2, a10; q6, a6)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que la naturaleza humana fue asumida mediante la gracia, pues como dice San Agustín (*De Trin.,* XIII, 9; *De civ. Dei,* XXIX; *In Ioan*., tract. 82, 4): "en las cosas nacidas en el tiempo, la gracia suma es que Dios se unió al hombre –sin ningún mérito precedente– en la unidad de la persona". Pero en lo que sucede mediante la gracia, la gracia es medio. Luego la naturaleza humana se une a la divinidad mediante la gracia.

2. Es mayor la unión en la persona que la unión del alma beata a Dios por la fruición. Pero el alma sólo puede unirse a Dios por el modo de fruición mediante la gracia. Luego la naturaleza humana sólo puede ser asumida en la unidad de la persona divina mediante la gracia.

3. En lo que excede a la facultad natural, la naturaleza sólo puede llegar mediante la gracia. Pero ser asumida en la unidad de la persona divina es lo que más excede a la facultad natural. Luego la naturaleza sólo puede llegar a esto si es elevada mediante la gracia; y así se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA, el cuerpo humano no es susceptible de gracia, y sin embargo fue asumido igual que el alma. Luego la asunción de la naturaleza humana no se ha hecho mediante la gracia.

Además, en lo que sucede de modo milagroso no es necesario un medio que lo disponga. Pero la asunción de la naturaleza humana fue realizada milagrosamente. Luego no fue conveniente que hubiera gracia alguna como algo que dispusiera a la naturaleza humana para la unión.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que el Hijo de Dios asumió la carne mediante el Espíritu Santo, pues el verbo creado sólo se une a la voz mediante el espíritu. Pero así como se une el verbo de la mente humana a la voz, del mismo modo se une el Verbo divino a la carne, como dice San Agustín (*De Trin.,* XV, 11). Luego la unión se realizó mediante el Espíritu Santo.

2. En toda unión hecha por una voluntad gratuita el amor es el medio. Pero la unión de la naturaleza humana es de ese tipo. Luego en ella el Espíritu Santo, que es amor, es el medio.

3. Según San Agustín y San Hilario el Espíritu Santo es la más cercana a nosotros de las tres personas. Pero lo que más se acerca a algo es el medio con el que se une a lo más distante. Luego el Espíritu Santo es el medio con el que se une la naturaleza humana

a la divina.

EN CONTRA, el medio se une a ambos extremos más que los extremos entre sí. Pero el Espíritu Santo no se une a la humanidad en la persona. Luego no es el medio de la unión.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que tampoco la unión no es el medio entre la naturaleza humana y la divina, pues ningún accidente constituye un medio en una unión substancial. Pero la unión, al ser relación, es un accidente. Luego, como la unión de la divinidad a la humanidad no es accidental, sino que se da en la sustancia, que se llama hipóstasis, parece que en la unión no pudo haber un medio.

2. Si aquella unión es una cosa, o bien es eterna o es temporal. Si es eterna, como la composición no se entiende sin sus componentes –como dice el Filósofo (*Top.,* VI, 13; *Phys.,* I, 4)–, esto implicaría que el hombre se hubiera unido a Dios desde la eternidad. Pero si es temporal, como la unión está en ambos extremos, parece que hay algo temporal en Dios; lo cual es imposible. Luego la unión no una cosa que constituya un medio entre la naturaleza humana y la divina.

3. Si es temporal, como todo lo temporal surgió en la obra de los seis días, conviene que esta unión se produjera en esas obras, lo cual parece que no sucedió. Luego la unión no es una cosa temporal que pueda constituir un medio entre la divinidad y la humanidad.

EN CONTRA, la relación es el medio entre los extremos. Pero la unión es una relación con la que se dice que la humanidad y la divinidad se unen. Luego mediante la unión, la naturaleza humana se unió a la divina.

SOLUCIÓN

Habiendo supuesto la distinción indicada en el artículo anteriormente citado, hay que saber que en la unión de la naturaleza humana a la divina nada puede constituir un medio que formalmente cause la unión, al cual antes se una la naturaleza humana que a la persona divina. Pues así como entre la materia y la forma nada hay que constituya un medio en el ser que sea antes en la materia que la forma substancial –de otro modo, el ser accidental sería antes que el substancial, lo cual es imposible–, de la misma manera también entre la naturaleza y el supuesto no puede haber medio alguno según el modo dicho, ya que ambas uniones son substanciales al ser.

Pero así como las disposiciones hechas formal y materialmente preceden, en el orden del devenir, al advenimiento de la forma a la materia, y con ellas la materia se hace idónea para recibir la forma; de la misma manera también se encuentran en la naturaleza humana algunos sobreañadidos, con los que se hace adecuada para ser asumida por la

persona divina –como la ciencia y las virtudes semejantes–. Por ello estos pueden ser considerados, en cierto modo, un medio conveniente.

SOLUCIÓN I

Como dice el Maestro en *Sententiae* (II, d26) por gracia se puede entender dos cosas: la primera, el propio Dios que da gratuitamente, o su voluntad gratuita; la segunda, un don dado gratuitamente. Según la primera forma de entender gracia, la gracia es el medio de unión, como si fuera causa eficaz de la unión; porque asumió la carne por su voluntad gratuita, sin méritos anteriores. Según la segunda forma de entender gracia, no hay allí ningún don habitual que sea medio y que cause formalmente la unión o la unibilidad; sino que sólo es un medio conveniente –como también lo es la ciencia y la perfección del cuerpo y semejantes–, el cual es conveniente que no falte en la naturaleza asumida. A no ser que se entienda por gracia a la propia unión, que es un cierto don de gracia dada gratuitamente; de qué modo ésta es medio, se dirá después.

RESPUESTAS

1. Como él mismo expone, la asunción concierne a la máxima gracia, porque le fue conferido al hombre el máximo don, que fuera Hijo de Dios, sin ningún mérito anterior. Por lo tanto gracia divina significa aquí voluntad divina, que realiza la unión gratuitamente, y no un hábito por cuya intervención se completara la unión.

2. La fruición indica una cierta operación. Por lo tanto, con la fruición el alma se une a Dios como el que obra se une al objeto de la operación. Pero es propio de la operación perfecta el que se obtenga de una potencia mediante un hábito. Y por ello es oportuno que la unión de la fruición se realice mediante un hábito gratuito. Ahora bien, la unión en la persona es a un solo ser personal; mas el hábito no puede ser principio para el ser de la persona subsistente, sino que lo es para el ser subsiguiente a él. Por tanto, la gracia no es medio en la unión personal, como causa formal de la unión.

3. Aunque ser asumida en la unidad de la persona divina está por encima de la facultad natural humana, sin embargo no se exige algo que eleve formalmente la naturaleza humana para tal asunción. Esto es o porque con cualquier añadido, tal naturaleza distaría infinitamente de la persona divina; o porque, cuando es asumida, ya esto le conviene de suyo a la naturaleza; sin embargo, todos los accidentes quedan fuera del concepto de naturaleza; por ello la naturaleza humana, en cuanto que es asumible, no podría ser elevada mediante un accidente añadido, para que fuera más asumible, sino que para que sea asumida se requiere la benignidad divina que eleva gratuitamente la naturaleza humana a tan gran dignidad.

SOLUCIÓN II

Sólo se puede decir que el Espíritu Santo es medio de la unión, como causa efectiva de tal unión; la cual, aunque sea efecto de toda la Trinidad, sin embargo es propio del Espíritu Santo, como se dirá más adelante en la distinción 4 (q1, a2).

RESPUESTAS

1. Incluso el verbo creado sólo se une a la voz mediante el espíritu por el medio efectivo de la unión; porque, como dice el Filósofo en *De anima* (II, 8): "la causa de la voz es la percusión del aire respirado con la tráquea". Y de este modo también es propio del Espíritu Santo la eficiencia de la carne, a la cual se une el Verbo increado.

2. Las cosas realizadas mediante la voluntad, también se realizan mediante el amor, como causa eficiente; y también sucede de este modo en la unión antes señalada.

3. También se afirma que el Espíritu Santo es más cercano a nosotros, en cuanto que por él nos son dados todos los dones, como se dijo en I, distinción 18. Y de este modo, se vuelve a lo mismo de antes.

SOLUCIÓN III

Entre la naturaleza humana y la divina es necesario que haya una unión intermedia, no como causa sino como efecto que sigue a la unión natural. Pues es propio de la naturaleza de la relación que tenga su causa en otros géneros de realidad, porque tiene el mínimo de naturaleza de ente –tal como dice el Comentador en *Metaphysica* (XII, text. 10)–. De ahí que aunque la relación de suyo no sea término del movimiento –porque en "lo que es relativo [*ad aliquid*] no hay movimiento", como se demuestra en *Physica* (V, 2)–, sin embargo, dado que el movimiento termine de suyo en algún ser, de ahí se sigue necesariamente una relación.

Así como del hecho de que el movimiento de alteración termine en la blancura, se sigue una relación de semejanza con todas las cosas blancas; de igual modo, también del hecho de que el movimiento de generación termine en la forma, se sigue una relación según la cual se dice que la materia está bajo la forma. De la misma manera también, dado que el movimiento de asunción de la naturaleza humana termina en la persona, se sigue esta relación que se llama unión.

Por lo tanto, la unión es medio no como causa de la asunción, sino más bien como consecuencia de ella; así como también se dijo más arriba que el agua es el medio en acto por cuanto las cosas que se tocan se humedecen.

RESPUESTAS

1. Nada impide que el accidente sea medio en una unión substancial como consecuencia de la unión; sin embargo es imposible que el medio sea causa de la unión.

2. La unión es cierta relación temporal: la cual es ciertamente algo real en la propia naturaleza asumida, pero sólo es relación de razón en la persona que asume. De igual manera que lo que se dice de Dios respecto a otras relaciones en el tiempo, como Señor y otras semejantes (en I, d30). Pero así como Señor se dice de Dios realmente, no por una relación de dominio existente en Él, sino por la potestad de obligar a la criatura –de la cual resulta una relación–; de la misma manera también se dice realmente que está unido,

porque en Él está realmente la personalidad en la cual termina la unión.

3. Aquella unión se encontraba ya en la obras de los seis días, no como razón seminal, sino sólo en potencia obedencial. Así como en la costilla de Adán estuvo el que de ella pudiera nacer Eva.

Artículo 3: Si fueron asumidas todas las partes de la naturaleza humana al mismo tiempo
(III, q6, a3 y a4)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que la carne fue concebida antes de ser asumida, pues lo que no es, no puede ser asumido. Pero la carne, por la concepción, llega a ser. Luego la carne fue concebida antes de que fuera asumida.

2. El movimiento precede siempre en el tiempo al término del movimiento. Pero la concepción de la carne se termina en la unión, al igual que el movimiento lo es en el término. Luego la concepción precedió a la unión.

EN CONTRA, sólo con la unión se obtiene la comunicación de las propiedades, de modo que lo que se dice del hombre, se dice del Hijo de Dios. Pero es propio de la carne ser concebida. Por lo tanto, si la concepción de la carne precediera a la unión, el Hijo de Dios no habría sido concebido de la Virgen; lo cual es contrario al símbolo. Luego la concepción de la carne no precedió a la unión.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que la carne fue asumida antes que animada, pues lo primero en una resolución, es lo último en la composición. Pero el alma estaba separada de la carne mientras se mantenía la unión de la carne en la divinidad. Luego la carne fue asumida por la divinidad antes de que fuera animada.

2. El alma, al ser forma, requiere de una materia propia, es decir, del cuerpo orgánico en el que está. Pero esto se hace por la concepción de la carne. Por tanto, la concepción precede a la animación. Ahora bien, la concepción de la carne es simultánea a su asunción, como se ha probado. Luego la carne fue asumida antes de que fuera animada con el alma racional.

EN CONTRA, la carne se une a la divinidad mediante el alma, como ya se dijo. Pero el extremo no se une antes al extremo que al medio. Luego la carne no se unió a la divinidad antes de ser animada.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que el alma fue asumida antes de ser unida al cuerpo, pues el extremo se une antes al medio que al otro de los extremos. Pero la divinidad se une a la carne mediante el alma. Por lo tanto se une antes al alma que a la carne. Ahora bien, la divinidad y el alma se unen a la carne simultáneamente. Luego la divinidad se une al alma antes que a la carne.

2. Se afirma que la persona de Cristo está compuesta de tres substancias, que son la divinidad, el alma y la carne; de ellas la divinidad es la suprema, la carne es la inferior, y el alma es intermedia. Pero la divinidad era antes de que se uniera al alma y a la carne. Por tanto, si el medio comunica con el extremo, parece que el alma es posterior a la divinidad y anterior a la carne. Ahora bien, el alma fue simultáneamente creada y asumida. Luego el alma fue asumida antes de que se uniera a la carne.

EN CONTRA, el alma no fue antes asumida que creada; y no fue antes creada que infusa en el cuerpo, porque al crear se infunde en el cuerpo, y al infundir se crea. Luego el alma no fue antes asumida que unida a la carne.

SOLUCIONES

Ninguna naturaleza tiene ser sino en su supuesto, pues la humanidad sólo puede darse en el hombre. De ahí que lo que está en el género de la sustancia existente de suyo, tenga razón de hipóstasis o de supuesto. Y dado que la unión de la divinidad y de la humanidad se hace en la hipóstasis, como dice Damasceno (*De fide,* III, 2), por ello no puede ser que lo que es asumido, existiera antes de que fuera asumido, a no ser que no se afirmase que la asunción anula la razón de hipóstasis de la cosa asumida, lo cual no es conveniente porque sólo podría suceder con la corrupción de lo asumido.

Y por ello, no es posible ninguna de estas tres opciones: primera, la carne no fue antes concebida y después asumida; segunda, el alma no fue creada antes y después asumida; tercera, el hombre no fue primero constituido en sus partes, y después asumido.

Como está claro por lo dicho, el cuerpo obtiene la asumibilidad del alma; al igual que también las partes esenciales obtienen la asumibilidad de la naturaleza de la que son partes. Por ello es imposible tanto que el alma haya sido creada y asumida primero, y después fuera unida al cuerpo; como que la carne haya sido concebida y asumida primero, y después fuera unida al alma. Sin embargo, es necesario que ocurriesen a la vez estas cuatro cosas: la concepción de la carne, la creación del alma, la unión de ambas y la unión a la divinidad.

SOLUCIÓN I

De ahí queda clara la respuesta a la primera subcuestión: en efecto, no fue posible que la carne fuera antes concebida y después asumida, porque si hubiera sido concebida antes de la asunción, tendría hipóstasis propia. Entonces, después de la asunción, o bien habría permanecido la anterior hipóstasis, y así no habría podido hacerse la unión en la hipóstasis; o bien no habría permanecido, y esto sólo podría suceder con la corrupción de la carne concebida primero. En efecto, la índole de hipóstasis no es accidental a la cosa, de manera que permaneciendo la cosa igual en número pueda ser otra hipóstasis.

RESPUESTAS

1. Aunque lo que no es, no pueda ser asumido, sin embargo es posible que sea

asumido en el mismo instante en el que tiene ser, de manera que el ser de la cosa asumida no preceda a la asunción en el tiempo, sino en la naturaleza.

2. Aunque el movimiento en su principio o en su medio no pueda darse a la vez que aquello en lo que termina el movimiento, sin embargo sí puede darse al mismo tiempo el movimiento y lo último de éste. Así como la alteración se termina en la generación, de manera que en el mismo instante en el que la alteración se termina, se introduce la forma substancial; del mismo modo también en el mismo instante en el que se termina la concepción, cuando la carne ha sido concebida, puede entonces ser asumida. Y ya que la concepción se ha hecho en el instante, no se diferenciaba en ella el principio, el medio y el término, y por ello, hablando de manera propia, la concepción fue simultánea a la asunción.

SOLUCIÓN II

Es evidente también la respuesta a la segunda cuestión con lo dicho, pues no es posible que la carne haya sido antes asumida y después animada, por dos razones: la primera, porque gracias al alma tiene asumibilidad, y ésta no puede darla el alma antes de que se una a la carne; la segunda, porque las partes reciben la asumibilidad del todo, como se ha dicho antes.

RESPUESTAS

1. El cuerpo es asumible en cuanto está ordenado al alma y al todo; orden que sólo puede tener después de que se ha unido al alma, y ha sido efectuado un acto, parte de la naturaleza humana. Sin embargo, una vez separada el alma y disuelto el todo, todavía permanece aquel orden en el cuerpo en la esperanza de la resurrección. Así como también un hábito adquirido, como la virtud política, es causado por la obra actual, y sin embargo pasada la obra actual permanece el hábito. Por ello es evidente que el cuerpo no puede ser asumido antes de que se una al alma; y sin embargo, si el alma se separase después de la unión, permanecería al menos la carne asumida y unida a la divinidad.

2. La forma presupone la materia propia y la dispone, no en un orden temporal, sino en un orden de naturaleza; porque en el mismo instante en el que se da la necesidad de la materia –es decir, el último instante de la disposición–, se induce la forma substancial. Por ello, no es oportuno que la carne sea concebida antes, temporalmente, de que se una al alma.

SOLUCIÓN III

Con lo dicho, queda también clara la respuesta a la tercera cuestión, pues el alma no pudo ser asumida antes de que se uniera la carne, ya que es asumible por el hecho de que es parte de la naturaleza humana.

RESPUESTAS

1. El extremo no siempre se une antes en el tiempo al medio que al otro extremo. Pues el aire se muestra por el color y se ve simultáneamente en el tiempo; pero sin

embargo, en el orden de la naturaleza, el aire se muestra antes, porque la pasión del aire causa la pasión de la vista. Del mismo modo tampoco no es necesario que la divinidad se una antes en el tiempo al alma que a la carne.

2. Aunque el alma es más digna que el cuerpo, sin embargo es la forma del cuerpo. Pero no es propio de la forma que preceda en el tiempo a la materia, sino sólo en dignidad; y la divinidad no se une a la naturaleza humana como forma. Por lo tanto la explicación no es semejante en ambos casos.

"Al término naturaleza humana o humanidad, etc.". Por humanidad no hay que entender alma y cuerpo, de manera que se pueda decir propiamente que la humanidad es el alma y el cuerpo; sino al modo como en el todo se entienden las partes –igual que en una casa la pared y el techo, las cuales sin embargo no se predican del todo–. Por ello, también en la autoridad de San Jerónimo se dice: "la humanidad, la cual contiene alma y cuerpo"; y no dice: que es alma y cuerpo.

"Se equivocan, por tanto, los que afirman que la palabra humanidad". Por esta propiedad que llaman humanidad se puede entender la forma que sigue de la composición de las partes, es decir del cuerpo y del alma, la cual comparten todos los individuos como su naturaleza común. Quizás los que sostuvieron esto tenían conocimiento de la opinión de Platón, que afirmaba que las formas universales tenían en acto el ser en la naturaleza fuera de la materia. Pues, según esto, así como dice el Filósofo en *Metaphysica* (I, text. 6) que la forma del hombre era sin carne, huesos y sin sus otras partes; también ellos establecían que tal humanidad era asumida sin cuerpo y alma. Contra estos afirma Damasceno (*De fide,* III, 11): "Y no asumió la naturaleza que se observa con la mera contemplación, pues no sería Encarnación, sino un engaño y una ficción de la Encarnación". O habla –como dicen algunos– de la opinión de quienes afirmaban que Cristo, en cuanto que es hombre, no es algo [*quid*], sino el modo como uno tiene: lo cual se trata más abajo (en la distinción 6).

"En efecto San Juan Damasceno dice". Hay que saber que el Maestro tomó las palabras de San Juan Damasceno, pero no el sentido: pues Damasceno utiliza estas palabras para refutar el error de los que decían que sólo había una naturaleza en Cristo, compuesta de divinidad y humanidad, al igual que una naturaleza se compone de alma y cuerpo –lo cual se indica cuando se dice que todos los hombres son de la misma naturaleza–, no porque en cualquiera de ellos el alma y el cuerpo sean de una naturaleza equivalente entre sí, sino porque a partir de los dos se hace una naturaleza en la que todos convienen. Pero en Cristo no ocurre esto, de manera que de la humanidad y de la divinidad resulte una sola naturaleza común que sea como la especie común predicada de muchos que tengan a la vez divinidad y humanidad. El Maestro toma estas palabras para responder a la tesis de quienes decían que fue asumida una propiedad llamada humanidad. Pues la humanidad si se la considera en común, es la especie que se encuentra en muchos, según lo cual se dice de todos los hombres una sola naturaleza. Así, en Cristo no está la especie común de la humanidad: pues la humanidad de Cristo no es común en acto, sino que es humanidad singular.

"Pues no se ha hecho, ni es, ni se hará alguna vez otro". Parece que esto no es ninguna prueba: pues hay muchas especies que no se predican de un único individuo, como el sol y la luna. Pero debe decirse que, según la intención del Maestro, es fácil

responder a esto. Pues toda especie que es participada por muchos individuos, se predica de todos ellos. Por ello, si la especie humana, en la medida que es común, fuese algo subsistente fuera de los singulares, ésta se predicaría de todos. En consecuencia, si Cristo hubiese asumido tal humanidad, el hombre que es Cristo se predicaría de todos los hombres. En cambio, según la intención de Damasceno hay que responder de otro modo: que toda naturaleza común, en cuanto tal, se puede encontrar en muchos; pero si hay una especie que esté sólo en un individuo, esto es por alguna otra cosa que no está incluida en el concepto de dicha naturaleza; por consiguiente, es posible pensar en muchos soles. Sin embargo, el singular tiene una incomunicabilidad que deriva de su propia índole, es decir por la materia, la cual sería parte de su definición en el caso en que fuese definido –como queda claro en *Metaphysica* (VIII, 1 y 2)–. Por ello, no es posible pensar que este hombre se predique de muchos. En consecuencia, es evidente que lo que no se puede predicar de muchos ni en acto, ni en concepto, es singular. Y Cristo es de esta manera, por lo cual este nombre "Cristo" no significa una sola naturaleza que resulta de la unión de la divinidad y la humanidad, sino una única hipóstasis subsistente en ambas naturalezas.

"Todo lo que plantó en nuestra naturaleza lo asumió el Verbo de Dios". Hay que entenderlo respecto a aquellas cosas que son propias del concepto de naturaleza humana, como sus principios esenciales; o también de lo que es consecuencia de dichos principios esenciales, como las propiedades naturales. Por ello no hay presencia de inmortalidad, que fue concedida gratuitamente al primer hombre.

"Y sin embargo predican que este sol visible". La respuesta a por qué el sol no se ensucia al difundir sus rayos por la suciedad, es porque no comparte con los otros cuerpos el ser material, de modo que sea agente y paciente a la vez; al modo como aquellos que comparten el ser material, cuando son agentes son pacientes –como se dice en *De generatione* (I, text. 46)–. Pero el alma comparte con el cuerpo la materia, no porque el alma esté compuesta de ella [*ex qua*], sino porque el alma se da en la materia [*in qua*]. Y en consecuencia, es afectada por su unión con el cuerpo. En cambio, la divinidad no comparte con el cuerpo ni la materia de la que esté compuesta [*ex qua*] –ya que es totalmente inmaterial–, ni la materia en la que se esta [*in qua*] –ya que no se une al cuerpo como su forma–.

Distinción 3

La cualidad del cuerpo asumido

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Explica la pureza del cuerpo de Cristo en cuanto ella estaba también en su Madre*.

– Cristo tenía el mismo cuerpo que la Virgen.

– El cuerpo de la Virgen estaba afectado por el pecado, pero fue santificada de toda mancha, y la inclinación a pecar se encontraba en ella debilitada y atenuada para que no pecara.

– El mismo cuerpo de Cristo estaba afectado, pero por obra del Espíritu Santo, la Virgen concibió sin defecto alguno.

– Por la misma acción por la que el Espíritu Santo purificó a la Virgen del pecado y debilitó y atenuó su inclinación a pecar, también preparó la potencia generativa para que concibiera a Dios sin intervención del semen del varón y sin deseo desordenado.

– La Virgen estaba inmune a todo pecado –como prueba San Agustín–, por obra de una gracia mayor (para vencer todo tipo de pecado), y una gracia singular para que el fruto de su vientre fuera el Señor del universo.

2. *La dignidad del cuerpo de Cristo en cuanto a sus antiguos padres, y cómo no surge de las entrañas de Abraham*.

– Se pregunta si en cuanto a la materia, el cuerpo de Cristo proviene del de Abrahán y los otros padres, y por tanto está sujeto al pecado.

– Se considera que todo el linaje de Abrahán está obligado al diezmo para con Melquisedec. Así se indica en el caso de Leví. Luego también lo estaría Cristo.

– Se determina que tanto Leví como Cristo provienen de Abrahán, pero no de igual modo. Pues Leví surge, como todos, de la potencia generativa; y Cristo surge sólo en cuanto a la sustancia corpórea.

– Concluye que Cristo no recibe del linaje de Abrahán la carne, sino la semejanza de la carne, recibe la pena o capacidad de padecer, pero no la culpa.

3. *Resuelve una objeción contra la tesis de que el cuerpo de Cristo no fue concebido antes que asumido*.

– La objeción se apoya en un texto de San Agustín: que en cuarenta días el cuerpo llega a adquirir completamente su forma.

– Se aclara cuál es el verdadero sentido de la afirmación de San Agustín: el cuerpo estuvo animado desde el primer momento, pero es reconocida como tal cuerpo humano al tener una determinada cantidad.

Texto de Pedro Lombardo

[1] *Sobre la carne que el Verbo asumió, cómo era antes y cómo fue asumida.*– Sobre la carne del Verbo se inquiere también si antes de su concepción estuvo ligada al pecado; y si una carne de tal tipo fue asumida por el Verbo.

Ciertamente se puede decir y se debe creer, en sintonía con los testimonios de los santos, "que ella había estado antes ligada al pecado" (San Agustín, *De pecc. mer.*, II, 24) como el resto de la carne de la Virgen; pero por obra del Espíritu Santo fue purificada, de manera que se uniera al Verbo siendo inmune a todo contagio de pecado, quedando en cambio la pena, no porque fuese necesario, sino por voluntad de Aquél que la asumía.

No sólo aquella carne sino también la Sagrada Virgen fue purificada por el Espíritu Santo del contagio de todo pecado.– El Espíritu Santo, descendiendo sobre María, la purificó enteramente del pecado y la liberó también de la inclinación al pecado [*fomes peccati*]; y esto sucedió o bien destruyendo del todo la misma inclinación –como opinan algunos–; o bien debilitándola y atenuándola, de tal forma que en lo sucesivo en modo alguno pudiera surgir en ella una ocasión de pecar.

Además preparó para la Virgen la capacidad de engendrar sin la simiente de varón. En efecto, esto es lo que enseñan las palabras del Evangelio, en donde el Ángel dirigiéndose a Virgen dijo: "El Espíritu Santo descenderá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra. Por eso el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios" (*Lc.,* 1, 35). A esto la sagrada Virgen respondió: "He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra" (*Lc.*, 1, 38).

San Juan Damasceno.– Sobre esto, San Juan Damasceno afirma: "Después del consentimiento de la Santa Virgen, el Espíritu Santo llegó a ella –según la palabra del Señor dicha por el Ángel–, purificándola y preparando la potencia receptiva y generativa al mismo tiempo del Verbo divino. Y entonces la cubrió con su sombra la Sabiduría y el Poder del Altísimo, existente de suyo, es decir el Hijo de Dios, *homousios* del Padre –esto es, consustancial al Padre–, como semen divino. Y de la santísima y purísima sangre de la misma Virgen unió a sí mismo la carne animada con alma racional e intelectiva de nuestra "vieja levadura" (cfr. *1 Cor.,* 5, 7), no inseminando, sino creando mediante el Espíritu Santo. Por ese motivo, la carne es al mismo tiempo carne de Dios; es al mismo tiempo carne animada con alma racional y entendimiento, y carne del Verbo divino animada con un alma racional e intelectiva" (*De fide,* III, 2).

Con esto se hace claro lo que antes dijimos (en la distinción 2), a saber: que la carne del Verbo ha sido al mismo tiempo concebida y asumida; y ella misma –más bien, toda la Virgen–, ha sido purificada de toda mancha de pecado.

San Agustín en 'De fide ad Petrum'.– A ella le ha sido conferida la capacidad "de un nuevo modo de engendrar, de modo que, sin unirse a un varón, sin el deseo carnal desordenado de quien concibe" (Fulgencio, *De fide ad Pet.,* 2, 17), fuese celebrada en el seno de la Virgen la concepción del Dios y hombre. "En efecto, la carne que Dios se ha dignado unir a sí mismo de la Virgen, ha sido concebida sin vicio, y ha nacido sin pecado. Sin embargo no debes pensar que esta carne sea de naturaleza celeste o aérea, o de cualquier otra naturaleza, sino de la misma naturaleza de la que es la carne de todos los hombres" (Fulgencio, *De fide ad Pet.,* 2, 15).

[2] *Confirman con la autoridad que desde aquel momento la Virgen quedó inmune del pecado.*– Que desde entonces la sagrada Virgen quedó inmune de todo pecado lo manifiesta con evidencia San Agustín, en el libro *De natura et gratia* (36, 42), diciendo: "Excepto la santa Virgen María, de la que, cuando se trata del pecado, por el honor del Señor no quiero que halla ningún problema (en efecto, sabemos que desde aquel instante le fue conferida una gracia mayor para vencer todo tipo de pecado, por lo que mereció concebir y dar a luz a Aquél que consta que no tuvo ningún pecado). Por tanto, hecha excepción de esta Virgen, si se pudieran reunir a todos los santos y santas y se les preguntase si tenían pecado, ¿qué responderían, si no lo que dijo San Juan: 'Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos' (*1 Jn*., 1, 8)?".

San Agustín, en 'De fide ad Petrum'.– "En cambio, aquella Virgen ha sido prevenida y ha sido colmada de una gracia singular, de modo que tuviera, como fruto de su vientre, a quien desde el principio el universo entero tiene como Señor" (Fulgencio, *De fide ad Pet.,* 2, 17); "a fin de que lo que nacía de la descendencia del primer hombre, procediese de él según el género, no como origen de la culpa".

[3] *Por qué Cristo no fue sometido a los diezmos en Abraham, como Leví, cuando la carne, que recibió, estuvo en él sometida al pecado.*– Con todo, ya que aquella carne, cuya peculiar superioridad no se puede explicar con palabras, antes de unirse al Verbo, estuvo sometida al pecado en María, y en los demás de los que derivó por descendencia, no sin motivo puede parecer que ha sido sometida al pecado en Abraham, a cuyo pecado estaba sometida toda carne. Por ello se suele preguntar por qué Leví se considera sometido a los diezmos en Abraham (*Heb.,* 7, 9-10), y no Cristo, ya que desde el punto de vista material ambos estaban en las entrañas [*lumbi*] de Abraham, siendo así que Abraham estaba sometido a los diezmos cuando se los dio a Melquisedec (*Gén.,* 14, 18-20).

Cómo debe entenderse que Leví se diga sometido a los diezmos en Abraham.– En efecto el Apóstol dice entonces que Leví ha sido sometido a los diezmos en Abraham como en una causa material, porque, con aquel diezmo, al igual que Abraham se muestra inferior a Melquisedec –a quien pagó personalmente los diezmos–, así también lo es el orden levítico, que estaba en Abraham según su principio seminal, y desciende de él por

medio de la concupiscencia de la carne. En cambio, Cristo no ha sido sometido al diezmo, porque aunque estuvo allí según la carne, sin embargo no desciende de allí según la ley común –es decir con el placer de la carne–; al igual que también en Adán "han pecado todos" (*Rom.,* 5, 12), pero no Cristo.

San Agustín: según qué sentido estaba allí Leví y no Cristo.– Por eso San Agustín dice en *De Genesi ad litteram*: "De la misma manera que al ser Adán pecador, pecaron los que estaban en sus entrañas, así, al dar Abraham los diezmos, los que estaban en sus entrañas eran sometidos a ellos. Pero esto no sucede en Cristo, aunque estaba en las entrañas de Adán y Abraham, dado que no desciende de ellos según la concupiscencia de la carne" (mejor: *Glossa ord.,* a *Heb.,* 7, 10). "Por tanto, aunque Leví y Cristo estaban según la carne en las entrañas de Abraham cuando fue sometido al diezmo, no fueron castigados de la misma manera, porque en cierto modo Cristo no estaba allí donde sí estaba Leví" (San Agustín, *De Gen. ad litt.,* X, 19, 34). "Sin duda Leví estaba allí según aquella razón seminal con la que, mediante el acoplamiento sexual, debía llegar a la madre; pero según aquella razón seminal allí no estaba la carne de Cristo, aunque según la misma había estado allí la carne de María" (*De Gen. ad litt.,* X, 20, 35). "Por tanto fue sometido a los diezmos en Abraham aquél que estuvo en sus entrañas, tal como Abraham estuvo en las entrañas de su padre –es decir, quien nació del padre Abraham del mismo modo que éste había nacido de su padre–, o sea: con la ley de la carne y con la invisible concupiscencia" (*De Gen. ad litt.,* X, 20, 36).

[4] *Por qué motivo dice la Escritura que la carne de Cristo no ha sido pecadora, sino semejante; con lo que se explica por qué en Cristo ella no ha estado ligada al pecado.–* Con respecto a esto se dice justamente que Cristo ha asumido la primicia de nuestra masa; porque no tomó la carne del pecado, sino la semejanza de la carne del pecado. En efecto, como dice el Apóstol: "Dios ha enviado a su propio Hijo, en una carne semejante a la carne del pecado" (*Rom.,* 8, 3). En efecto, el Verbo asumió una carne semejante a la pecadora en la pena, y no en la culpa, y por tanto no pecadora.

San Agustín en 'De verbis Apostoli' .– "En cambio cualquier otra carne de los hombres es carne del pecado; únicamente la suya no es carne del pecado, porque su madre no lo concibió con concupiscencia, sino con gracia. Sin embargo ella tiene una 'semejanza con la carne del pecado' a causa de la pasibilidad y de la mortalidad; dado que tuvo hambre, sed y cosas semejantes" (*Sermo 152,* 8). "Por ello, aunque sea su carne la misma que la nuestra, no obstante no ha sido formada en el útero como la nuestra. En efecto, ha sido santificada en el seno materno y ha nacido sin pecado, y tampoco pecó Él nunca en ella. Por tanto es semejante a la nuestra en la pena, mas no en la naturaleza del pecado" (Ambrosiaster, *In Rom.,* 8, 3), porque "careció totalmente de la corrupción que ha sido concebida desde el movimiento de la concupiscencia" (Orígenes, *In Rom.,* VI, 12), y "ni ha nacido tampoco del placer carnal" (San Agustín, *De div. quaest. 83,* q66, 6).

Propone tres causas.– Por tanto, "entró en un cuerpo inmaculado" (*Sab*., 8, 20; Orígenes*, In Rom.,* VI, 12), que fue concebido sin la concupiscencia del placer; y tampoco tuvo en sí aquel vicio que en los demás es la causa del pecado; luego tampoco pecó en él. Así se dice con verdad que la carne del Verbo no estuvo en Cristo ligada al pecado.

Parece que algo se opone a la sentencia por la que se ha dicho que la carne de Cristo no ha sido concebida antes de ser asumida.– A aquella sentencia, con la que hemos dicho más arriba (en la distinción 2) que la carne del Verbo no ha sido antes concebida que asumida, parece oponerse lo que San Agustín afirma en *In Ioannis* (10), donde se lee (*Jn.,* 2, 19-20): "Destruid este templo, y en tres días lo levantaré. Los judíos le dijeron entonces: Este templo ha sido construido en cuarenta y seis años; ¿y tú lo vas a levantar en tres días?"; "Este número –dice San Agustín–, corresponde a la perfección del cuerpo del Señor, dado que, como explican los filósofos de la naturaleza, ése es el número de días en que la forma del cuerpo humano llega a ser perfecta".

Con ocasión de tal afirmación, algunos han querido sostener que la forma del cuerpo del Señor, así como la de los demás cuerpos, en aquel número de días se vuelve perfecta y diferenciada en los rasgos de los miembros, y que, inmediatamente después, el Verbo de Dios ha unido a sí la carne y el alma. Y dicen que ésta es la manera en la que aquel número es adecuado para la perfección del cuerpo del Señor.

Mas ha existido otra explicación de aquella frase, de la que brota su recta comprensión. Pues San Agustín no dice esto en el sentido de que tan pronto como aquella carne fue santificada y separada del resto por obra del Espíritu Santo, se uniese al Verbo de Dios con el alma, de manera que el perfecto y verdadero Dios fuese perfecto y verdadero hombre; sino porque la variedad de los miembros de aquel cuerpo del Señor, en el instante mismo de la concepción y de la unión de Dios y del hombre, era tan débil y pequeña que a duras penas podía ser percibida por la vista humana; en cambio en aquellos días –que San Agustín recuerda– se hace perfecta y reconocible.

Cómo estaba en la Virgen quien estaba en todo lugar. San Juan Damasceno.– Por tanto, como dice Juan Damasceno, *en De fide orthodoxa* (III, 7): "El Verbo se ha encarnado y sin embargo no sale de la propia incorporeidad; y se ha encarnado todo entero, y está todo sin límites. Corporalmente es reducido y contraído, y divinamente es ilimitado, porque su carne no se extiende cuanto se extiende su ilimitada divinidad". "Por tanto, estaba en todos y sobre todos, y existía en el seno de la santa progenitora; pero en el acto mismo de la Encarnación" (III, 7).

División de la primera parte del texto de Pedro Lombardo

"Sobre la carne del Verbo se inquiere también". Después de haber mostrado qué asumió el Hijo de Dios en la naturaleza humana, y en qué orden, se indica aquí cómo es lo que ha sido asumido; y esto se divide en dos partes: en la primera parte, determina la verdad; en la segunda, resuelve algunas dudas respecto a la verdad enunciada, donde dice: "Con todo, ya que aquella carne, cuya peculiar superioridad no se puede explicar con palabras". La primera parte se divide a su vez en dos. En primer lugar establece la condición de la carne asumida, que tuvo lugar en ella por obra del Espíritu Santo. En segundo lugar, trata de la condición de la madre desde la que ha sido asumida, donde escribe: "El Espíritu Santo, descendiendo sobre María". Sobre el primer punto hace dos cosas: primero, suscita el problema; a continuación la determina, donde dice: "Ciertamente se puede decir".

"El Espíritu Santo, descendiendo sobre María". Aquí manifiesta la condición de la madre, y a este propósito hace tres cosas. Primero, establece la condición de la madreantes de la concepción de la carne asumida. Segundo, establece su condición en la concepción misma, donde dice: "Además preparó para la Virgen la capacidad de engendrar". Tercero, su condición después de la concepción, donde escribe: "Que desde entonces la sagrada Virgen". Sobre lo segundo hace dos cosas: en primer lugar, establece qué cosa haya sido conferida a la santísima Virgen en la concepción del Salvador. En segundo lugar, trae una conclusión de lo que ha sido dicho, donde escribe: "Con esto se hace claro lo que antes dijimos".

Cuestión 1

Aquí se presentan tres cuestiones: la primera, sobre la santificación de la santísima Virgen. La segunda, sobre el poder generador con que concibió al Salvador. La tercera, sobre la anunciación hecha por el ángel. Porque sobre la condición de la carne asumida indagaremos en la segunda parte de esta distinción.

Sobre la primera cuestión se indagan dos cosas: 1. El tiempo de la santificación; 2. Su efecto. De hecho, la cuestión de la santificación de los demás será tratada en el libro IV, distinción 6.

Artículo 1: Cuándo tuvo lugar la santificación de la Virgen
(III, q27, a1 y a2)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que la santísima Virgen fue santificada antes de que terminara la concepción de su carne, pues, como dice el Apóstol, en *Romanos* (11, 16): "Si santa es la raíz, santas son también las ramas". Ahora bien, los padres son equiparados a la prole concebida como la raíz a las ramas. Por tanto, santificados los padres de la Virgen, la santificación llegaría también a ella. Pero si hubiera sido santificada en sus padres, la santificación hubiera precedido a su concepción. Luego, como hay que creer que le ha sido conferido todo lo que se le podía dar, parece que ha sido santificada antes de su concepción.

2. El bien es más eficaz que el mal para obrar, porque el mal sólo obra en virtud del bien, como observa Dionisio, en *De divinis nominibus* (4, 32). Pero con el pecado del primer padre, la propagación del pecado original se ha difundido a todos los hombres. Luego con mucha más razón la bienaventurada Virgen podía ser santificada con la santificación de sus padres. Y así se concluye lo mismo que antes.

3. Lo que es meritorio no se opone a la santificación de la gracia. Pero el acto matrimonial puede ser meritorio. Luego ella pudo ser santificada en la misma unión sexual de los padres de la bienaventurada Virgen.

EN CONTRA, lo que no existe no puede ser santificado. Pero la santísima Virgen no existía antes de que fuese concebida en el útero de su madre. Luego no pudo ser santificada antes de la concepción.

Además, al Unigénito Hijo de Dios se le debía una concepción y un parto especiales. Pero la concepción de Cristo de una madre Virgen sucedió sin la unión carnal del varón. Luego convenía que su madre fuese concebida por medio de la unión sexual. Mas, después del estado de naturaleza corrompida, no podía existir unión sexual sin placer. Por tanto, como aquella sensualidad –que es hija del pecado y que proviene del pecado de los primeros padres– es causa del pecado original en la prole –como dice San Agustín (mejor: Fulgencio, *De fide ad Pet.,* 2, 16)–, parece que la bienaventurada Virgen sólo pudo ser santificada después de su concepción.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que fue santificada antes de su animación, pues San Ambrosio afirma de Juan el Bautista –sobre *Lucas* (1, 15)–: "Aún no había entrado en él el espíritu de vida, y ya se hallaba en él el espíritu de gracia". Pero el espíritu de vida es el alma. Por tanto, en Juan el Bautista la gracia se adelantó al alma. Ahora bien, no se debe dudar que ha sido concedido a la santísima Virgen cuanto ha sido concedido a Juan el Bautista. Luego

también ella fue santificada antes de haber recibido el alma [*animationem*].

2. Se dice en *Jeremías* (1, 5): “Antes de que te formase en el útero, yo te conocí”. Y no habla del conocimiento simple con el que Él conoce a los buenos y a los malos, dado que de este modo no se mostraría ninguna prerrogativa para con el mismo Jeremías, a quien son aplicadas dichas palabras. Por tanto, es necesario referirlas a un conocimiento de aprobación. Pero este conocimiento es solamente de los buenos y de cuantos tienen la gracia. Por lo cual Jeremías poseía la gracia antes de ser formado. Entonces la tenía también antes de ser animado, porque no se infunde el alma sino cuando el niño está formado. Luego con mayor razón la Virgen ha sido santificada antes de su animación.

3. San Anselmo escribe, en *De conceptu virginali* (18): “Era conveniente que la concepción de aquel hombre se hiciese de una madre purísima, que resplandeciera con una pureza tan grande que sólo en Dios fuera posible otra mayor”. Ahora bien, si su alma no hubiese sido nunca afectada por el pecado original, en ella habría habido una pureza mayor que si lo hubiese tenido por un cierto período y a continuación hubiese sido purificada de él. Luego aquella alma no ha estado nunca afectada por el pecado original. Así pues o bien la carne fue santificada antes de recibir el alma, o bien el alma recibió la gracia con la que quedara inmune del pecado original al menos en el mismo instante de la infusión.

EN CONTRA, en las partes del hombre es tal el orden que está más cerca de Dios el alma que el cuerpo. Pero la potencia [*virtus*] de un agente llega antes a lo que está más cercano a él y, mediante ello, a lo más distante. Luego la gracia de la santificación es enviada por Dios al cuerpo a través del alma: luego el cuerpo no pudo ser santificado antes de ser animado.

Además, los contrarios son hechos para ser tales respecto al mismo ser. Pero la gracia de la santificación se opone especialmente al pecado original. Por tanto, dado que el pecado no ha podido estar en la prole antes de la animación, en cuanto el sujeto propio de la culpa es el alma racional, parece que la bienaventurada Virgen no ha sido santificada antes de la recepción del alma.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que tampoco fue santificada antes de nacer del útero, pues como dice San Agustín en *Ad Dardanum* (*Epist. 187,* 10): “La santificación con que cada uno de nosotros nos hacemos templo de Dios sólo es la de los renacidos”. Pero nadie renace si no nace primero. Por tanto, nadie tiene gracia antes de nacer. Ahora bien, la santificación es un efecto de la gracia. Luego la bienaventurada Virgen no ha sido santificada en el seno de su madre.

2. Si se objeta que existe un doble nacimiento, a saber, el nacimiento en el útero –que se dice concepción–, y el nacimiento desde el útero –al que comúnmente se da el nombre

de nacimiento–; así el nacimiento en el útero precedió a la regeneración de la santificación de la bienaventurada Virgen, y no el nacimiento desde el útero. Contra esto está que el Señor, en *Juan* (3, 7), considera “segunda” la generación que procede del agua y del espíritu, al decir: “Es preciso que vosotros nazcáis de nuevo”. Pero si antes han sido dos los nacimientos carnales, no se debe decir que el espiritual sea el segundo, sino el tercero. Luego no existe un doble nacimiento, como se ha dicho.

3. San Jerónimo afirma: “Si te dijera que hay algo que no se pueda hallar en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, no me creas” (tal vez: *In Aggaeum,* 1, 11). Pero en el Antiguo y el Nuevo Testamento no se dice nada acerca de la santificación de la bienaventurada Virgen en el útero. Luego no hay que creer que ella haya sido santificada en el útero.

EN CONTRA, la Iglesia sólo celebra una solemnidad con motivo de un santo. Pero ella celebra solemnemente la natividad de la santísima Virgen. Luego la santísima Virgen nació santa. Luego ella fue santificada antes de nacer del útero.

Además, En *Lucas* (1, 15) se dice de San Juan Bautista: “Estará lleno del Espíritu Santo ya desde el seno de su madre”. Pero a la santísima Virgen le ha sido concedida más gracia que a cualquier otro santo, tal como se dice en el Texto [de las *Senentiae*] con palabras de San Agustín (*De natura et gratia*, 36). Luego la bienaventurada Virgen fue colmada de Espíritu Santo ya en el seno de su madre, y por tanto, también fue santificada.

SOLUCIONES

Como dice Dionisio, en *De divinis nominibus* (12, 2): “La santidad consiste en estar libre de todo pecado, y es pureza perfecta e inmaculada”. Por tanto, ya que ser santificado significa hacerse santo, es preciso que la santificación realice la purificación de la impureza espiritual, en el sentido en el que ahora hablamos de purificación. Pero la purificación de la mancha espiritual, o sea de la culpa, sólo puede tener lugar con la gracia, como también la tiniebla se elimina sólo con la luz. Por ello la santificación compete solamente a los que son capaces de gracia. Y como el sujeto propio de la gracia es la naturaleza racional, la bienaventurada Virgen no podía ser santificada antes de que le fuese infundida el alma racional.

SOLUCIÓN I

De ningún modo, por tanto, ha podido ser santificada en los padres, ni siquiera en el acto mismo de su concepción. En efecto, la condición espiritual no se transmite de los padres a la prole, sino sólo lo que pertenece a la naturaleza corporal; al igual que la gramática no se transmite del padre al hijo, porque es una perfección personal. Por lo cual, tampoco la santificación pudo ser traspasada de los padres a la bienaventurada Virgen, a no ser que en ellos fuese sanado no sólo lo que es propio de la persona, sino también lo propio de la naturaleza en cuanto tal. Lo cual ciertamente Dios pudo realizarlo

sin ninguna duda, pero no fue conveniente. En efecto, la curación perfecta de la naturaleza corresponde a la perfección de la gloria; y por tanto en el actual estado itinerante, los padres no han sido sanados hasta el punto de poder concebir su prole sin el pecado original. Por ello San Bernardo, en *Epistola Ad Lugdunenses* (*Epist. 174,* 9), escribe que su concepción no se debe celebrar, aunque en algunas Iglesias se celebre por devoción, no tomando en consideración la concepción, sino más bien la santificación. Pero cuándo tuvo lugar ésta no se sabe con precisión.

RESPUESTAS

1. Si la raíz es santa, en cuanto es raíz, son santas también las ramas, porque "un árbol bueno no puede producir frutos malos" (*Mt.,* 7, 18). Por consiguiente, el Apóstol quiere demostrar aquí que si los antiguos padres fueron santos con la fe y la esperanza, también el pueblo –que desciende de ellos según la carne– será santo cuando los corazones de los hijos se conviertan a los padres. Pero los padres de la santísima Virgen fueron su raíz con el acto que sirve para la propagación de la naturaleza. Luego si en ellos no había sido santificada la naturaleza, de ellos no podía ser concebida una prole santa, sino viciada por el defecto de naturaleza que permanecía en ellos. Entonces, en ellos la naturaleza no había sido santificada.

2. La gracia santificante no se opone al pecado original directamente, sino solamente en cuanto el pecado original afecta a la persona. En efecto, la gracia es una perfección personal, en tanto que el pecado original es directamente un defecto de la naturaleza. Luego no es necesario que, si se transmite el pecado original, también sea transmitida por los padres la gracia santificante al modo como también hubiera sido transmitida la justicia original, a la que éste se opone directamente.

3. Se cree que la unión sexual con que fue concebida la santísima Virgen era meritoria, no por una gracia que hubiera purificado completamente a la naturaleza, sino por una gracia que perfeccionó a las personas de los padres. Por ello, no era necesario que estuviese la santidad inmediatamente en la prole concebida; no por causa de la incompatibilidad del acto matrimonial con la santidad, sino por la incompatibilidad del defecto de la naturaleza todavía no sanada.

SOLUCIÓN II

La santificación de la bienaventurada Virgen no pudo cumplirse de modo conveniente antes de la infusión del alma, en cuanto no era todavía capaz de la gracia; pero tampoco pudo ser en el instante mismo de dicha infusión; es decir, de manera que por la gracia que le había sido infundida entonces, ella fuese preservada para que no incurriera en la culpa original.

En efecto, Cristo tiene de peculiar, respecto al género humano, el que no tiene necesidad de redención porque es nuestra cabeza, sino que es preciso que todos sean redimidos por Él. Sin embargo, esto no sería posible si existiese otra alma que no hubiera

sido nunca afectada por la mancha original. Y por ello, esto no le fue concedido ni a la santísima Virgen ni a ningún otro, a excepción de Cristo.

RESPUESTAS

1. Estas palabras fueron dichas de Juan el Bautista en aquella ocasión en que saltó de alegría en el seno de su madre –lo que acaeció en el sexto mes de su concepción– cuando se aproximó la Madre de Dios, tal como muestran las palabras del ángel en *Lucas* (1, 36). De lo cual resulta evidente que él tenía entonces alma racional. Por tanto, o por "espíritu de vida" no se entiende el alma racional, sino sólo la respiración del aire exterior, o bien, si se refiere al alma, se dice que no estaba aún el espíritu de vida en cuanto ésta todavía no se manifestaba, al modo en que también se dice que las cosas acaecen cuando ellas se dan a conocer.

2. Se habla de "conocimiento de aprobación", al que, aunque se dé únicamente en los que poseen la gracia, en cambio no es propio de ellos sólo desde el momento en que tienen la gracia, sino desde toda la eternidad. Por eso pudo darse tal conocimiento sobre Jeremías antes de su formación, y no la santificación, la cual, sin embargo, había podido tener antes de salir del útero. Y así, el Señor distingue el tiempo del conocimiento y el de la santificación, al decir: "Antes de que te formase en el útero, yo te conocí, y antes que salieras del útero, yo te santifiqué".

3. Tal pureza era debida únicamente al hombre-Dios, a fin de que Él, como redentor universal del género humano, no estuviese atado por ninguna esclavitud del pecado, dado que su tarea era redimir a todos del pecado. Luego su madre, la Virgen, no debió tener esta pureza, sino aquélla que está bajo esta pureza máxima.

SOLUCIÓN III

La bienaventurada Virgen fue santificada antes de su nacimiento desde el útero, lo cual se puede deducir por el hecho de que ella estaba más limpia de pecado que todos los demás santos –como se determina en el texto [de las *Sententiae*]–: como madre elegida por la sabiduría divina, en la que "no se encuentra nada inmundo", como se dice en *Sabiduría* (7, 25). Por ello, como se constata que se dio en algún santo tal pureza, de manera que quedaron limpios de pecado antes de su nacimiento del útero –como en el caso de San Juan Bautista, de quien se lee en *Lucas* (1, 15): "Estará lleno de Espíritu Santo ya desde el seno de su madre"; y en Jeremías, de quien se dice en *Jeremías* (1, 5): "Antes de que salieras del seno materno, te santifiqué"–; no hay que dudar que a la madre de Dios le fue dado algo mucho más excelente.

RESPUESTAS

1. La afirmación de San Agustín se debe comprender como relativa a la regeneración que tiene lugar mediante la ley común, como se evidencia en lo que dice: "Que cada uno de nosotros deviene templo de Dios". En efecto, tal santificación acontece con los sacramentos administrados por los miembros de la Iglesia, de cuya obra de misericordia no están en condiciones de beneficiarse los que están en el seno materno. Pero Dios no

ha vinculado la gracia a los sacramentos. Luego, además de esta modalidad, utiliza de un privilegio peculiar para santificar a algunos en el seno materno.

2. Si nos referimos a la regeneración que tiene lugar mediante la ley común, es preciso que la frase del Señor señalada –en *Juan* (3, 5): "Quien no renaciere" etc.– sea aplicada al nacimiento desde el útero, o nacimiento en sentido absoluto. Este mismo texto parece indicarlo cuando afirma: "mediante el agua y el espíritu". Por otro lado, si se refiere a cualquier regeneración de la gracia, es preciso entender aquí el nacimiento en el útero. Sin embargo, eso no impide que la regeneración espiritual que tiene lugar con los sacramentos no se pueda considerar *segunda,* dado que ambas tienen en común un elemento por el que se distinguen de una tercera. En efecto aquéllas dos son naturales; y ésta, en cambio, es espiritual.

3. Aunque en la Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento no se lea expresamente que la santificación de la bienaventurada Virgen fue en el útero, en cambio se puede suponer como cierta desde lo que allí se afirma. Pues si Juan y Jeremías, que han anunciado a Cristo, fueron santificados, con mayor razón lo será la santísima Virgen que dio a luz a Cristo.

Artículo 2: El efecto de la santificación en la Virgen
(III, q27, a3, a4 y a5)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que la madre de Dios no fue purificada enteramente del pecado original con la santificación en el útero, pues, quitada la mancha, no puede quedar el reato. Pero después de la santificación del pecado original quedó todavía en ella el reato, porque si hubiese muerto antes de la muerte de Cristo, habría carecido de la visión divina. Luego con la justificación no fue liberada de la mancha original.

2. A quien se le debía la perfección de la virtud no se le ha de sustraer nada de cuanto facilita la virtud. Pero la inclinación al pecado [*fomes*] hace crecer la virtud, por lo cual a San Pablo, que suplicaba que le fuese quitado el aguijón, se le dijo: "Mi fuerza se muestra en la flaqueza" *(2 Co., 12, 9).* Luego como a la Madre de Dios le convenía la perfección de la virtud, con la santificación no se le debía quitar la inclinación [*fomes*].

3. En el texto dice el Maestro que la carne de Cristo, antes de que fuese concebida, estuvo sometida al pecado –al igual que también lo fue la de la Virgen–. Luego con la santificación en el útero no le fue eliminada dicha inclinación.

4. En contra, era necesario dar a la bienaventurada Virgen algo más que la ley común. Pero la santificación que se da con la ley común quita la mancha de la culpa, mas queda la inclinación. Luego, con la santificación, la inclinación fue enteramente eliminada.

5. Además, la corrupción de la inclinación es la causa por la que no podemos decir: "No tenemos pecado"; pues esto lo podía decir Adán en el primer estado. Ahora bien, como se deduce del texto, la bienaventurada Virgen lo pudo decir. Luego en ella no existió dicha inclinación.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que con la santificación en el útero no quedó inmune al pecado actual porque, como observa San Agustín *(Quaest.,* 73): "María, con quien se ha llevado a cabo el misterio de la Encarnación del Salvador, dudó a la muerte del Señor, mas no se mantuvo en la duda". Pero la duda de fe es pecado. Luego ella no fue completamente inmune del pecado.

2. San Ambrosio, sobre lo que está escrito *en Lucas* (1, 35): "El Espíritu Santo descenderá sobre ti", comenta: "Bajando sobre la Virgen, el Espíritu Santo purificó su alma de toda inmundicia de los vicios" (*In Luc.,* I, 35). Pero la impureza de los vicios deriva del pecado. Luego después de la primera santificación, la bienaventurada Virgen pecó.

3. San Agustín dice en el libro *De perfectione iustitiae hominis* (21): “Estar sin pecado sólo se puede afirmar en esta vida del Unigénito”. Luego no puede decirse esto de la bienaventurada Virgen.

4. En contra, San Bernardo, en la *Epistola* (*174, ad Lugdunenses,* 5) dice: “Considero que ha bajado sobre ella una gracia santificante tan abundante, que no sólo santificó su nacimiento, sino que después también la conservó inmune de todo pecado”. Luego con la primera santificación ella consiguió la inmunidad de todo pecado.

5. Además, está escrito *en Sabiduría* (1, 4): “En un alma malévola no entrará la sabiduría, y no habitará en un cuerpo sometido al pecado”. Pero la sabiduría de Dios no sólo entró en el alma de la Virgen –como se dice también de los demás en *Sabiduría* (7, 27): “Se derrama en las almas santas”–, sino que inhabitó también en su cuerpo al asumir la carne de ella. Luego en ella no hubo ningún pecado. Lo cual se puede deducir también de lo que está escrito en *Cantar de los Cantares* (4, 7): “Toda hermosa eres, amiga mía, y no hay mancha en ti”.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que mediante la segunda santificación, que aconteció en la concepción del Salvador, no consiguió la confirmación en el bien, pues lo que uno posee ya, no puede conseguirlo de nuevo. Pero si la bienaventurada Virgen tuvo inmunidad al pecado desde la primera santificación, fue confirmada desde entonces, pues la certeza de la impecabilidad sólo se tiene mediante la justicia confirmada. Luego no ha conseguido la confirmación de la gracia por la segunda justificación.

2. No se puede comprobar que haya sido confirmado el libre albedrío de nadie que fuera un mero viador [*viator*]. En efecto, parece que la posibilidad de pecar y de morir van a la par, por lo que no se suprime antes la capacidad de pecar que la posibilidad de morir. Pero la bienaventurada Virgen, incluso después de haber concebido al Salvador, y antes de su muerte ha sido una mera viadora. Luego en ella no ha existido la confirmación de la justicia.

3. Parece que ni siquiera entonces fue totalmente liberada de la inclinación [al pecado; *fomes*]. De hecho, un efecto de dicha inclinación es que los que son afectados por ella con la generación transmitan a la prole el pecado original. Ahora bien, si por un imposible se supusiera que la bienaventurada Virgen había generado mediante unión carnal a otro hijo después de Cristo, ella le habría transmitido el pecado original. Por tanto, después de la segunda santificación, quedó en ella en cierta medida dicha inclinación. Pero la confirmación de uno de los opuestos no puede tener lugar mientras queda todavía algo del opuesto. Luego la Virgen no fue confirmada mediante la segunda santificación.

4. En contra, observa San Ambrosio en *De virginitate beatae Virginia* (6): “Es imposible que el útero de la Virgen, que consagró el Hijo de Dios inhabitándolo, haya sido profanado con el coito de una unión sexual extraña”. Pero, por el mismo motivo, tampoco pudo haber en ella otro pecado. Luego ella fue confirmada.

5. Además, donde está la plenitud de la luz, no queda la posibilidad de las tinieblas. Pero en la concepción de Cristo la bienaventurada Virgen fue toda llena de luz, concibiendo al que es “el esplendor de la gloria del Padre” *(Heb.,* 1, 3); por lo que se dice en *Ezequiel* (44, : “La gloria del Señor entró en el templo y resplandeció”. Luego, después de aquella santificación, ella fue confirmada.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

La santificación de la Virgen ha sido doble: la primera, con la que fue santificada en el útero; la segunda, en la concepción del Salvador. Y como la santificación indica la purificación de la culpa –la cual no puede acontecer sin la gracia, de quien es propio tener cierta firmeza– por ello, el efecto de la santificación en general es doble: a saber, purificar y confirmar. Y en cuanto a ambas la segunda santificación perfecciona la primera.

En la primera, en efecto, tal como lo sostienen comúnmente todos, ha sido purificada del pecado original en cuanto a la mancha y al reato. Pero en cuanto a su purificación de la inclinación [*fomes*], se opina de manera diversa.

En primer lugar, unos afirman que con la primera santificación fue eliminada completamente toda inclinación; mas a esto se opone lo que se lee en el texto en las palabras del Damasceno (*De fide,* III, 2): que en la segunda santificación descendió sobre ella el Espíritu Santo, purificándola; lo cual sólo se puede referir al depurar de la inclinación, dado que no había cometido ningún pecado actual –como sostiene San Agustín en *De natura et gratia* (36).

Por este motivo, otros sostienen que en la primera santificación ella fue purificada de la inclinación en cuanto a un respecto; y que en otro respecto quedó en ella dicha inclinación; lo cual es preciso distinguir aquí. Pues algunos consideran que ella ha sido eliminada en cuanto le inclina al mal, pero que ha quedado en cuanto hace difícil la práctica del bien. Estos dos efectos de la inclinación los destaca el Apóstol diciendo en *Romanos* (7, 19): “En efecto yo no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero”.

Pero no parece que se pueda sostener esto, porque en el mismo principio por el que hay inclinación a uno de los contrarios, se da la dificultad para el otro, ya sea éste hábito o forma; tal como la gravedad arrastra hacia abajo y hace difícil el ascender; o también como en la privación o el defecto, al modo como la debilidad de la fuerza motriz provoca la facilidad para caer y la dificultad para ir hacia delante. Luego no puede suceder que la inclinación [*fomes*] sea eliminada en cuanto inclina al mal, y se mantenga en cuanto produce una dificultad para el bien.

Y por eso, otros han sostenido que dicha inclinación es, por un lado, la corrupción de la persona en cuanto incita al mal y provoca una dificultad para el bien; y en este sentido, ha sido suprimida del todo de la bienaventurada Virgen en su primera santificación. Y, por otro lado, es también la corrupción de la naturaleza, por la cual se transmite a la prole la corrupción del pecado original mediante acto de la naturaleza. Y ésta, entonces, permanece después de la primera santificación; empero la Virgen ha sido purificada de ella en la segunda, para que concibiera una prole sin ningún pecado original.

Tampoco esta concepción parece ser conveniente, porque, como se ha dicho ya (II, d31, q1, a2) la corrupción original, en cuanto a lo que proviene de la culpa, pasa del padre a la prole; y en cambio, en cuanto a lo que sólo compete a la pena –como los padecimientos del cuerpo–, pasa a la prole desde la madre, quien proporciona la materia. Luego no parece que la causa por la que Cristo ha sido concebido sin pecado original sea la purificación de la madre de la inclinación en cuanto ésta afecta a su naturaleza, sino más bien porque Él fue concebido sin una unión sexual. Ésta es la causa que indica San Anselmo en *De conceptu virginali* (12). En cambio, los defectos relativos a la pena los ha asumido voluntariamente, y no de manera necesaria.

Además, dado que es esencialmente la misma la inclinación que se encuentra en la naturaleza y la corrupción de la persona, si ella se da en cuanto corrupción de la naturaleza, no se puede eliminar esencialmente como inclinación que corrompe a la persona. Por tanto, sólo queda sostener, como afirman otros autores, que la inclinación [*formes*] se mantuvo esencialmente después de la primera santificación, pero que mediante la gracia santificante se le impidió caer en el pecado o alejarse del bien. En efecto, a veces sucede que un hábito sea frenado de manera que no puede convertirse en acto –tal como la ciencia por la embriaguez, como dice el Filósofo en *Ethica* (VII, 5; III, 11). De todos modos, en la segunda santificación, aquella inclinación fue esencialmente eliminada.

RESPUESTAS

1. Si la bienaventurada Virgen hubiera muerto antes de la pasión de Cristo no hubiera sido admitida a la visión de Dios, como tampoco lo fueron los demás padres antiguos. En efecto, aunque en ellos el reato correspondiente a la persona había sido quitado, en cambio quedaba el reato de la naturaleza, que fue eliminado por la pasión de Cristo.

2. La inclinación no fomenta el bien de suyo, sino accidentalmente, en cuanto está en una naturaleza corrompida. En efecto, por el hecho de que inclina al mal –una inclinación que es, ciertamente, un pequeño mal– da ocasión de evitar un mal mayor, que es la soberbia. En cambio, si dicho mal se pudiera evitar de otra manera, sería mejor de manera absoluta que no existiese tal inclinación; así, aunque comer serpiente ayuda accidentalmente, en cuanto libera a uno de la lepra, con todo de manera absoluta la comida de esta clase debe ser evitada por el hombre sano. Y así, a la bienaventurada

Virgen preservada enteramente del pecado, la inclinación no le hubiera ayudado a la perfección de la virtud, si la hubiese inclinado al mal.

3. Se dice que antes de la concepción, la carne de la Virgen estuvo sometida al pecado por la inclinación que permanecía de manera esencial, aunque estuviera obstaculizada, como se ha dicho.

4. La santificación de la Virgen ha sido superior a las santificaciones de los demás: lo cual es evidente. Pues en la santificación que se hace con la ley común en los sacramentos, se quita la culpa, pero queda la inclinación [*fomes*] al pecado mortal y venial. Pero en los santificados en el útero, en cambio, no queda dicha inclinación en cuanto orienta al pecado mortal, mas sin embargo sí queda la inclinación a los pecados veniales, tal como se ve en Jeremías y en Juan el Bautista, que tuvieron pecado actual, pero no mortal sino venial. Sin embargo, en la santísima Virgen, la inclinación fue completamente eliminada tanto en cuanto al pecado mortal como en cuanto al venial. Y lo que es más (como se afirma), la gracia santificante no sólo reprimió en ella los impulsos ilícitos, sino que también fue eficaz para los demás; de tal manera que aunque era bella de cuerpo, no pudo nunca ser deseada por nadie.

5. La necesidad de pecar, al menos venialmente, proviene en nosotros de la inclinación del fomes, el cual no existió en la Virgen tras desaparecer éste, como se ha dicho.

SOLUCIÓN II

Al igual que en la primera santificación se realizó una cierto incoarse de curación –alejando el pecado original en cuanto a la culpa e interceptando la inclinación [*fomes*]–; así también tuvo lugar un cierto incoarse de la confirmación, porque mediante la gracia santificante, de ahí en adelante se obtuvo la inmunidad del pecado. Tal inmunidad estaba producida por tres factores, a saber: por la sujeción a la inclinación [*fomes*], que no incitaba al mal; por la inclinación de la gracia, que disponía al bien –aunque el libre albedrío no estaba aún establecido por ella en el último fin, como lo está en los bienaventurados que llegaron ya al final del camino–; y además por la conservación de la providencia divina que la guardó, preservándola de todo pecado, al modo como en el primer estado hubiese protegido también al hombre de todo elemento dañino.

RESPUESTAS

1. Se debe destacar que una duda que indique debilidad de la fe no puede existir sin pecado. Pero tal duda no existió en la bienaventurada Virgen en el momento de la pasión, sino que durante ella, mantuvo su fe firmísima, mientras que los Apóstoles dudaban. Más bien, en ella tuvo lugar una cierta duda de asombro, viendo cómo Aquél que ella había dado a luz tan dignamente era tratado tan ignominiosamente.

2. Las inmundicias de los vicios –de las que se dice que la Virgen ha sido limpiada en la concepción del Salvador–, no fueron algunos pecados veniales, sino algunos residuos

del pecado original; al modo como, retirado un hábito, quedan aún ciertas disposiciones. O también puede decirse que la purificación de las inmundicias de los vicios no significa la retirada de las inmundicias existentes, sino un obstáculo para las futuras.

3. Ser sin pecado es propio de Cristo, en cuanto Él no ha sido nunca contaminado ni con la mancha original, ni con la actual. Pero su madre, la Virgen, ciertamente estuvo infectada del pecado original, del que fue purificada antes de nacer del útero, y sin embargo era totalmente inmune al pecado actual.

Concedemos los otros dos argumentos.

SOLUCIÓN III

En la segunda santificación ha sido realizada hasta cierto punto tanto la purificación como la confirmación en el bien en orden a la perfección de esta vida; pero en su asunción gloriosa esto se ha realizado al nivel de la perfección de la patria celestial. Lo cual es evidente por lo que sigue. En la primera santificación ha sido eliminada la inclinación del fomes, quedando su esencia. En la segunda, en cambio, ha sido apagada la esencia misma del fomes, permaneciendo aún las penalidades causadas por el pecado, de las cuales fue liberada enteramente mediante la gloria de la Asunción.

El mismo proceso acaece también por la otra parte. En la primera santificación, le ha sido conferida al hombre la gracia que inclinaba el libre albedrío eficazmente al bien, aunque no era suficiente para quitar la plasticidad del libre albedrío hacia el mal que el hombre tuvo también en el primer estado. En cambio, en la segunda santificación ha sido añadida tanta gracia que colma la capacidad del libre albedrío de modo que no pueda ceder a lo contrario, no eliminando la naturaleza del libre albedrío, sino el defecto. A la manera como la materia del cielo, sujeta como está a una forma que excluye de sí toda privación, no tiene capacidad para la corrupción. Por último, en su tercera exaltación, ella, con la gracia perfecta que desembocaba en la gloria, ha sido enlazada al fin, el cual produce la inmovilidad perfecta.

RESPUESTAS

1. En la primera santificación ha obtenido la inmunidad del pecado, no con la gracia que confirma, sino con la sujeción de la inclinación [*fomes*] que mira al mal y con la protección de la divina providencia –sin la cual, aunque dicha inclinación se hubiera extinguido enteramente, hubiera podido pecar; tal como Adán pecó, si no hubiera estado en ella la gracia consumada–.

2. La capacidad de pecar se elimina de dos maneras: la primera, porque el libre albedrío se une al último fin que lo inunda todo, hasta el punto de que no quede ninguna debilidad en él; y esto se verifica con la gloria. Por lo que en ninguno que esté en estado de vida intinerante se elimina la capacidad de pecar, de modo que con la privación de la posibilidad de pecar se quite también la capacidad de morir. Excepto Cristo, en quien se mantuvo con la finalidad de completar la obra de la redención. La segunda manera,

porque infundiendo tanta gracia, quita toda debilidad. Y en la bienaventurada Virgen ha sido suprimida así la posibilidad de pecar cuando concibió al Hijo de Dios, aunque ella misma se mantenía todavía en el estado de vida itinerante.

3. Si por un imposible se supusiera que la bienaventurada Virgen, después de la segunda santificación, hubiera concebido a otro hijo con una unión carnal, ese hijo hubiera tenido pecado original, no por parte de la madre, sino por parte del padre. Pero si se supusiera que ese padre había sido santificado de la misma manera que la Virgen en la segunda santificación, aquel hijo no hubiera tenido el pecado original. Según otra teoría, puede decirse que ni siquiera en la segunda santificación la inclinación del fomes fue eliminado de la bienaventurada Virgen, en cuanto es una corrupción de la naturaleza. Y tampoco esto impide su confirmación en el bien, pues dicha inclinación se opone a la confirmación en cuanto es un vicio de la persona que inclina a la concupiscencia carnal actual.

Cuestión 2

Prosiguiendo, se indaga sobre la capacidad generativa de la Santísima Virgen, y sobre este tema se preguntan al respecto dos cosas: 1. Si ella ha obrado activamente algo para la concepción de Cristo; 2. Si la generación del Hijo por parte de ella es natural o es milagrosa.

Artículo 1: Si la Santísima Virgen cooperó activamente en la concepción (III, q32, a4)

OBJECIONES

1. Parece que la Santísima Virgen ha cooperado activamente en la concepción de Cristo, pues la potencia meramente pasiva es sólo receptiva. Pero dice el Damasceno (*De fide,* III, 2) –como se menciona el texto [de las *Sententiae*]– que el Espíritu Santo no sólo dio a la Virgen "la potencia de recibir del Verbo, sino también y al mismo tiempo la generativa". Luego conviene que por esa potencia generativa se entienda su virtud activa; y así, en la concepción de Cristo, ella ha obrado algo activamente.

2. Lo que está escrito en *Lucas* (1, 35): "La virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra", se refiere a la concesión de una virtud superior a la que poseía naturalmente. Pero la santísima Virgen, al igual que las demás vírgenes, tenía naturalmente la virtud generativa de modo pasivo o receptivo. Luego la virtud que el Damasceno dice que le había sido preparada por el Espíritu Santo es una virtud activa. Y así se concluye como antes.

3. San Agustín afirma *en De Genesi ad litteram* (X, 20): "Cristo es hijo de la madre, según lo que ha recibido de ella". Pero se dice que es hijo de la madre según la naturaleza humana. Luego tomó de la madre la naturaleza humana; y así la santísima Virgen ha obrado algo activamente en la concepción.

4. La santísima Virgen fue verdadera madre de Cristo. Pero no sería su verdadera madre si hubiera proporcionado sólo la materia. En efecto, no se dice propiamente que la tierra sea madre del hombre, aunque el barro del que se forma al hombre haya sido tomado de la tierra. Y tampoco se puede decir de manera análoga que la madera sea la madre del banco, por el hecho de que se hace con ella. Luego la santísima Virgen no sólo proporcionó la materia para la concepción de Cristo, sino que también obró algo activamente.

5. El Comentador, en *De anima* (II, com. 27), propone la siguiente distinción de las potencias del alma: las potencias de la parte nutritiva son todas activas; en tanto que las de la parte sensitiva son todas pasivas. En el entendimiento, en cambio, hay algo activo –como el entendimiento agente–, y algo pasivo –como el entendimiento posible–. Pero la potencia generativa pertenece al alma vegetativa, por lo que existe también en las plantas. Por consiguiente, es una potencia activa. Luego, como la madre concibe al hijo por medio de la potencia generativa, parece que realiza algo activo en la generación; y así se concluye lo mismo que antes.

6. El movimiento natural es aquél cuyo principio es interior. Pero la generación del hijo desde la madre es algo natural. Luego en la materia misma que la madre proporciona para la formación de lo concebido hay algún principio que coopera activamente para la

concepción. Y así se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA, la santísima Virgen fue sólo la madre de Cristo. Pero a la madre sólo corresponde proporcionar la materia y no, en cambio, realizar activamente algo –lo cual es tarea del padre–. Luego la santísima Virgen no ha realizado nada activamente para la concepción de Cristo. El término medio se demuestra con lo que dice el Filósofo, en *De animalibus* (15; mejor: *De gen. an.,* I, 20): "El varón proporciona la forma y el principio del movimiento; la hembra da el cuerpo y la materia; como sucede en la leche coagulada: que el cuerpo sale de la leche, y la coagulación del coágulo". Poco después añade: "Es evidente que el macho es el que actúa y la hembra la que recibe, como el banco será del carpintero y de la madera".

Además, San Agustín dice en *De Genesi ad litteram* (X, 20): "Cristo tomó la sustancia visible de su carne, de la carne de la Virgen, pero su principio formativo no lo tomó del semen de un hombre, sino de un modo completamente distinto: vino de lo alto". Pero se dice que en la concepción la virtud activa es la razón de la concepción. Luego en la concepción de Cristo, el agente fue solamente el de lo alto, y no la Virgen santísima.

Además, dice San Anselmo, en el libro *De conceptu virginali* (13): "El sujeto no lo produce o lo siembra ni una naturaleza creada, ni la voluntad de la criatura, ni un poder conferido a alguno". Luego no existió ni naturalmente, ni por un don divino, en la Virgen el poder activo de producir el cuerpo de Cristo.

Además, ninguna virtud creada obra repentinamente. Pero en la concepción de Cristo, al mismo tiempo y repentinamente se realizó todo lo que allí se ha hecho respecto a la organización, a la animación y asuntos semejantes. Luego dicha concepción no fue activa, sino mediante una virtud increada.

SOLUCIÓN

Las opiniones que se han dado sobre este tema han sido diversas. En efecto, algunos autores piensan que en la concepción de Cristo la madre habría realizado algo activamente; y de ellos unos sostienen que esto ha sucedido de modo natural; y otros en cambio mediante un don sobrenatural. Como se cree que la santísima Virgen es la verdadera madre de Cristo, se le debe atribuir todo lo que es propio de la madre. Además piensan que es tarea de la madre proporcionar a la concepción un principio activo y no únicamente material. Sin embargo, esto se formula asimismo de manera diversa. En efecto, algunos colocan la virtud activa principalmente en la materia que proporciona la madre: ya sea porque piensan que la concepción es fruto de la mezcla de los sémenes –por lo que como el semen del hombre en la generación es activo, así también el de la mujer, aunque no esté dotado de una eficacia tan grande para obrar–; ya sea también porque sostienen que la prole concebida se hace sensitiva y vegetativa con el alma de la madre, para que así en la generación la madre resulte también más importante que el

padre.

Se trata de una teoría que el Filósofo rechaza en *De animalibus* (15; mejor: *De gen. an.,* I, 21). En efecto, en los seres dotados de una vida perfecta, se distinguen en su generación el agente y el paciente para una perfecta generación suya. En cambio, en las plantas en cuanto dotadas de una vida imperfecta, en el mismo ser existen ambas virtudes –la activa y la pasiva–; aunque tal vez en una predomine la virtud activa, y en otra la virtud pasiva. Por esto se dice también que una planta es masculina y otra femenina. Por tanto, como es imposible que lo que está determinado como paciente posea la virtud activa respecto al mismo sujeto, se requiere que en la concepción la hembra no sea agente, sino únicamente paciente.

Por eso, otros afirman que lo que proporciona la madre en la generación se considera como una materia natural. Pero en la materia natural no hay sólo virtud pasiva, de lo contrario la generación sería violenta y no natural; sino que es preciso que se halle en la materia la misma forma que debe ser conseguida a través de la generación, en potencia y según el ser incompleto. Por eso no posee la virtud perfecta para obrar, sino únicamente la imperfecta. Por tanto ella no puede actuar por sí misma, si no es en cierto modo incitada por un agente exterior, y de este modo coopera con él. Pero eso es insostenible: por cuanto es imposible que un mismo ser transforme y sea transformado. Por eso no puede acontecer que la forma que se halla en una materia actúe sobre ella, ya sea perfecta o imperfecta. Pues una forma que no existe por sí misma, ni obra, ni padece en sentido propio, sino que es el compuesto el que obra por la forma, y padece por la materia. Por lo cual no es posible que aquella forma imperfecta, al obrar, coopere con el agente exterior. Además, el obrar sigue al ser perfecto, ya que cada uno obra en cuanto está en acto. Por lo que es preciso que la forma que existe en la materia imperfecta sea perfeccionada en el ser por un agente exterior, antes de que le sea concedido el obrar; por eso no puede al obrar cooperar a la generación por la que la forma es llevada al ser perfecto.

Por lo demás, si fuese una necesidad de la madre el ocuparse activamente en la generación, la Virgen no podría decirse madre. Pues como aquella concepción ha sido hecha toda a la vez, no pudo suceder por una virtud activa creada. Luego la santísima Virgen no pudo ocuparse activamente en la concepción; y así no tendría lo que corresponde a la madre, por lo que no sería madre. Y no se puede decir tampoco que haya cooperado al introducir solamente la forma, la cual también según la naturaleza se mete en un instante. En efecto, el principio que introduce la forma es más noble que el que prepara la materia con la transformación; y así se atribuiría al Espíritu Santo lo que vale menos y a la Virgen lo que vale más. Y además, la forma sustancial en que termina la concepción, es el alma, la cual es el acto del todo y de todas las partes; por lo que, quitada ella, no se habla ni de hueso ni de carne sino en sentido equívoco. En cambio para la formación del alma de Cristo consta que la bienaventurada Virgen no ha cooperado nada activamente.

Por eso otros autores sostienen que la santísima Virgen tuvo algo más que las demás madres mediante una virtud sobrenatural. En efecto, la materia suministrada por las demás no puede transformarse completamente en acto a sí misma si no existe un agente exterior. En cambio, la materia del cuerpo de Cristo, que la Virgen ha proporcionado, logró por don divino el poder formarse a sí misma mediante una virtud sobreañadida a la naturaleza. Lo cual no podía verificarse al instante. Luego, como era oportuno que tal concepción sucediese al instante, vino antes el Espíritu Santo para completar instantáneamente la formación del cuerpo de Cristo, la cual hubiera sido completada de otro modo, aunque sucesivamente. Es una teoría que se presenta idónea: en primer lugar, porque si aquella virtud no se ha ocupado en la formación del cuerpo de Cristo, ha sido conferida en vano, lo cual no acaece en las obras de la naturaleza y mucho menos en las obras milagrosas; en segundo lugar, la santísima Virgen no fue elegida para ser al mismo tiempo madre y padre de Cristo, sino exclusivamente para ser la madre; luego no era necesario que en la materia proporcionada por la Virgen se juntase lo que en los demás proviene del padre y de la madre; en tercer lugar, porque nadie se dice padre o madre en base a la virtud activa o pasiva de procrear, sino en cuanto la virtud pasa al acto. Por eso, si en la materia que la Virgen proporcionó existió la virtud activa que se requiere en el padre y en la madre, pero sin que esa virtud haya obrado, no se hablaría ni del padre, ni de la madre, o bien, por el mismo motivo, se hablaría del padre y de la madre: lo cual es absurdo. A no ser que, para ser madre, baste solamente haber proporcionado la materia –lo cual no es suficiente para ser padre–, y por ello se habla de la madre y no del padre. Y esto parece estar en sintonía con el pensamiento del Filósofo, en cuanto que así se salva perfectamente la virginidad de la madre y la verdadera maternidad. Por lo que esto es también sobremanera conforme con la fe.

Siguiendo por tanto esta dirección, parece que se debe decir que en la concepción de la prole se encuentra una triple acción. La primera, que es principal, o sea: la formación y la organización del cuerpo; en tal acción solamente el padre es el agente, mientras que la madre proporciona sólo la materia. La segunda acción precede a la primera y es preparatoria de ella: en efecto, desde el momento en que la generación natural es de una materia determinada, en cuanto todo acto se lleva a cabo en la materia propia –como dice el Filósofo, en *De anima* (II, 2)–, es preciso que la formación de la prole sea obtenida de una materia idónea, y no de cualquiera. Por eso es menester que exista una virtud agente por la que sea preparada la materia para la concepción. Mas, como dice el Filósofo en *Physica* (II, 2): “El arte, que realiza la forma, ordena y manda al que prepara la materia”; así como el arte de quien arma una nave manda sobre quien cepilla la madera. Luego la virtud que prepara la materia para la concepción, es imperfecta en comparación con la que forma la prole desde la materia preparada. Esta virtud preparatoria es propia de la madre, y es imperfecta en comparación con la virtud activa que se encuentra en el padre; por ese motivo afirma el Filósofo en *De animalibus* (15; mejor: *De gen. an.,* I, 20) que “la mujer es como un niño que no puede procrear aún”. La tercera acción es concomitante y subsiguiente a la acción principal. En efecto, como el lugar ayuda para la

bondad de la generación, así también la buena disposición de la progenitora contribuye a la buena disposición de la prole, como proporcionando una ayuda. Y esto es lo que dice Avicena en el capítulo *De diluviis*: "La hembra reproductora no hace que mejore lo concebido".

Luego en base a esto afirmo que en la acción principal de la formación del cuerpo de Cristo, no ha existido nada de parte de la Virgen que fuese activo, pero lo que la santísima Virgen proporcionó contribuyó sólo materialmente a la acción. En cambio, la virtud divina hizo todo lo que en las demás concepciones se lleva a cabo en virtud del semen que procede del padre. Y así el Damasceno observa que la virtud divina es como un semen divino, tal como se lee en el texto [de las *Sententiae*]. En cambio, en la segunda y en la tercera acción, la santísima Virgen obró activamente, como las demás madres, por lo que fue verdadera madre.

RESPUESTAS

1. En la concepción de Cristo tuvo lugar un doble milagro: el primero consistió en que una mujer concibió a Dios; el segundo, que una Virgen dio a luz a un hijo. En cuanto al primero, por tanto, la santísima Virgen se halló sólo, respecto a la concepción, en la condición de la potencia obediencial –y mucho más remotamente aún que la costilla del varón, a fin de que se formase de ella la mujer–. Pero en tales casos se dan al mismo tiempo el acto y la potencia a dicho acto, en base a la cual se puede decir que eso es posible. En cuanto al segundo, en cambio, la Virgen tenía la potencia pasiva, pero natural, por la que podía ser conducida al acto por un agente natural. Por eso en cuanto al primero dice: "la potencia de recibir del Verbo"; en cambio, en cuanto al segundo, dice: "sino también y al mismo tiempo la generativa". De hecho, la virtud del Espíritu Santo redujo al acto a ambas potencias.

2. La potencia pasiva se puede entender de dos maneras: la primera, según la sustancia de la potencia, y de ese modo habría estado anteriormente en la Virgen; la segunda, en cuanto la potencia pasiva se une a su operación, y tal posibilidad sólo la tiene el paciente del agente; de la misma manera que decimos que el objeto visible, moviendo la facultad de ver, le confiere la posibilidad de ver en acto; y de este modo el Espíritu Santo dio a la Virgen el poder de procrear.

3. Cristo tomó la naturaleza humana de su madre; en cambio no la tomó como de un principio agente, sino como de aquello que le proporcionaba la materia.

4. Ofrecer la materia para la procreación de un individuo en sentido absoluto no hace a alguien madre, sino proporcionar tal materia así preparada, esto es lo que hace que sea madre. En efecto, por ejemplo, en la madera no existe la potencia natural para que de ella se haga un banco, porque éste no es llevado al acto por un agente natural –como tampoco en el lodo de la tierra, para que se haga de él un hombre–; luego lo que se aduce no es semejante.

5. La potencia de la generación es activa. Pero tal virtud se encuentra perfectamente en el hombre –por lo que su acción se extiende hasta la formación de lo que ha sido generado–; en cambio, en la mujer es imperfecta, por lo que su acción sólo se extiende a la preparación de la materia.

6. El principio de todo movimiento natural se encuentra en el ser que se mueve; pero no de la misma manera; como dice en *Physica* (II, 1, com. 3 et 4) el Comentador. En efecto, en algunos seres existe un principio activo –como en el movimiento de los cuerpos pesados y ligeros–; en otros, en cambio, un principio pasivo –como en la generación de los cuerpos simples–. Por lo que también el Filósofo subdivide la naturaleza –a la que define como el principio del movimiento en quien se mueve–, en materia y forma. Luego, aunque la generación de un animal perfecto es natural, no es preciso que en la materia que proporciona la hembra haya un principio activo, sino sólo pasivo.

Artículo 2: Si la generación de Cristo desde la Virgen es natural
(III, q33, a4)

OBJECIONES

1. Parece que la generación de Cristo desde la Virgen es natural, pues la filiación sigue al nacimiento. Pero Cristo se dice hijo natural de la madre, al igual que también se dice hijo natural del Padre –según San Agustín en *De fide ad Petrum* (mejor: Fulgencio, 2)–. Luego Cristo nace de la madre por generación natural.

2. La virtud natural pasiva completada por un agente, realiza naturalmente su acción –al igual que la vista movida por el color ve naturalmente–. Pero en la santísima Virgen hubo virtud natural para procrear, aunque incompleta –como resulta evidente por lo dicho–. Luego después que fuera perfeccionada por obra del Espíritu Santo, ella procreó naturalmente.

3. En la iluminación de un ciego, aunque la facultad visual sea dada milagrosamente, en cambio después de haber recibido la facultad, él ve naturalmente. Pero el Espíritu Santo dio a la Virgen la facultad de engendrar. Luego ella procreó después naturalmente.

4. Si la generación de Cristo de la Virgen fuera milagrosa –como la formación del hombre del lodo de la tierra–, entonces la materia que la Virgen suministró sería para Cristo lo que el lodo tomado de la tierra para Adán. Pero tal materia no es suficiente para ser madre –como se ha dicho antes–. Luego la santísima Virgen no sería la verdadera madre de Cristo; y tal afirmación es herética.

5. La acción milagrosa no proviene de una criatura. Pero se dice verdaderamente que la Virgen engendró a Cristo. Luego tal generación no es milagrosa.

EN CONTRA, Dionisio dice en la epístola *Ad Caium monachum* (4) hablando de Jesús: “Sobre los hombres lleva a cabo las cosas que son propias del hombre; y es esto lo que manifiesta la Virgen concibiendo sobrenaturalmente, y el agua inestable sosteniendo el peso de los pies materiales y terrenos”. Pero decimos que es milagroso lo que sucede sobrenaturalmente. Luego la concepción de Cristo de la Virgen fue milagrosa.

Además, San Anselmo afirma en el libro *De conceptu virginali* (23): “El Espíritu Santo, virtud del Altísimo, generó prodigiosamente de una mujer Virgen a un hombre virgen”. Luego la generación de Cristo de la Virgen es milagrosa.

Además, al igual que es contrario al orden de la naturaleza el que un ciego vea, así también lo es el que una virgen dé a luz permaneciendo virgen. Pero decimos que la iluminación de los ciegos es milagrosa. Luego también es milagrosa la concepción de Cristo desde la Virgen.

SOLUCIÓN

Además de la unión de dos naturalezas en una única hipóstasis, lo cual se llevó a cabo en la concepción de Cristo –que es el mayor de todos los milagros–, existe también otro milagro, que consiste en que una virgen, permaneciendo virgen, conciba a un hombre, y con mayor razón a un hombre-Dios. En efecto, para que una generación se diga natural, se requiere que sea llevada a cabo de modo natural por un agente, y desde una materia natural proporcionada para ello. Donde falte cualquiera de los dos requisitos, no se podrá decir que la generación sea natural, sino milagrosa, si se realiza con una virtud sobrenatural. Pero el agente natural, al tener un poder limitado, no tiene la capacidad de producir el efecto de una materia que no esté naturalmente proporcionada. En cambio, el agente sobrenatural, en cuanto dotado de un poder infinito, puede obrar a partir de ambas materias, es decir la natural y la no natural. Luego el milagro puede existir de dos modos. De un primer modo cuando el agente no es natural, ni la materia es naturalmente proporcionada a tal forma –como se ve en la formación del hombre del lodo de la tierra–. De un segundo modo cuando la materia es natural, pero el agente es sobrenatural: como cuando un individuo es curado milagrosamente de la fiebre; en efecto, el cuerpo del hombre es la materia natural de la salud que le es conferida por un agente sobrenatural.

Un caso parecido tuvo lugar en la concepción del hombre-Cristo. Pues la materia que proporcionó la Virgen fue la materia desde la que se pudo formar naturalmente el cuerpo de un hombre, sin embargo la virtud que la formaba era divina. Luego se ha de decir de manera absoluta que aquella concepción fue milagrosa; y en cambio que era natural por relación a algo [*secundum quid*]. Por eso se dice que Cristo es Hijo natural de la Virgen, en cuanto ella preparó la materia natural para su concepción.

RESPUESTAS

1. De esto resulta evidente la solución de a la primera objeción.

2. Cuando la potencia pasiva es completada mediante la obra del agente natural, entonces la acción que le sigue es natural. Pero en nuestro caso no fue así; luego el argumento no concluye.

3. Al ciego de nacimiento al que es conferida la vista, se da la facultad de ver sin ninguna disposición contraria a la visión; y así la operación o la visión que sigue es natural. En cambio a la Virgen le ha sido dada la capacidad de procrear manteniéndose ella virgen, lo cual es una disposición contraria a la concepción. Luego, como tal capacidad le ha sido dada milagrosamente, entonces también ha sido milagroso el acto siguiente. O bien se ha de decir que al ciego al que se le da la vista, se le da la potencia pasiva que actúa en cuanto es movida por un agente natural –o sea por el color–; luego aquella visión es natural. Pero se dice que a la Virgen le ha sido dada la potencia generativa en cuanto su potencia pasiva ha sido llevada a procrear por un agente sobrenatural. Y por eso la acción que sigue es milagrosa.

4. La formación del hombre del lodo de la tierra fue milagrosa en cuanto al agente y en cuanto a la materia; en cambio la concepción fue milagrosa en cuanto al agente, y no en cuanto a la materia. Luego no son semejantes los dos casos.

5. Se dice que la santísima Virgen engendró a Cristo, no ofreciendo el principio activo de la generación, sino proporcionando la materia natural. Luego es razonable decir que aquella generación ha sido milagrosa. Pero la operación milagrosa no es propia de una criatura como agente, sino de una criatura como materia –como es evidente cuando Dios, a veces, lleva a cabo milagrosamente una cosa de una materia creada–.

Cuestión 3

A continuación se pregunta sobre la anunciación hecha por el Ángel a la santísima Virgen, y sobre este tema se proponen dos cosas: 1. La conveniencia de la anunciación; 2. La oportunidad del mensaje.

Artículo 1: Sobre la conveniencia de la Anunciación
(III, q30, a1 y a3)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que no era necesario anunciar a la Virgen la concepción del Salvador, pues ella tenía fe. Pero creer que sucedería la Encarnación ha sido siempre un dato de fe. Luego no era preciso que se le manifestara esto de nuevo mediante la anunciación.

2. Como dice San Gregorio (*Hom. Ev.,* 26): "Una fe a la que la razón humana ofrece una prueba no tiene mérito". Pero en el coloquio del ángel con la Virgen se ha efectuado un razonamiento persuasivo. Luego en ella esto ha hecho o desaparecer o disminuir el mérito de la fe, lo cual parece ser un inconveniente.

3. En lo que Dios lleva a cabo en el hombre sin quererlo éste, no se requiere ningún consentimiento por parte del hombre. Pero la profecía de predestinación está comprendida en lo que se cumple en nosotros sin nuestro querer, como se deduce de la *Glossa* de San Jerónimo sobre lo que está escrito en *Mateo* (1, 23): "He aquí que la Virgen tendrá en su seno"; de igual tipo se dice que es esta profecía de *Isaías* (7, 14): "He aquí que una Virgen concebirá". Luego no se requería ningún consentimiento por parte de la Virgen para el cual fuese necesario que tuviera lugar la anunciación.

EN CONTRA, el milagro realizado en la concepción de Cristo de una Virgen, muestra una sabiduría mayor que la concepción de Juan de una mujer estéril. Pero la concepción de Juan fue anunciada por un ángel a fin de que no se pensase que acaecía por casualidad, sino por la providencia de Dios. Luego con mayor razón la anunciación debió preceder a la concepción de Cristo.

Además, en la concepción de Cristo tuvo lugar una especie de 'matrimonio' mediante la unión indivisible entre la naturaleza divina y la humana. Pero en el matrimonio se requiere el consentimiento, el cual se obtiene con las palabras de los contrayentes. Luego era conveniente también que Dios, mediante su ángel, pidiese el consentimiento de la Virgen, de la que debía tomar la naturaleza humana.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que la anunciación no sucedió bajo la forma de una visión corporal porque, como observa San Agustín (*De Gen. ad litt.*, XII, 26), de entre los tres géneros de visión –que son la corporal, la espiritual y la intelectual–, la visión intelectual es la más excelente. Pero a la madre de Dios le es más conveniente lo que es más digno. Luego la anunciación se verificó mediante una visión intelectual, y no mediante una corporal.

2. Las apariciones corporales de los ángeles, como son inusitadas y fuera del orden común de la naturaleza, pueden ser clasificadas entre los signos y las maravillas. Pero

“los signos han sido dados no a los fieles, sino a los infieles”, como dice el Apóstol, en *1 Corintios* (14, 22) . Luego, como la santísima Virgen permaneció muy fiel, no parece que le fuera realizada una aparición corporal del ángel.

EN CONTRA, sobre lo que está escrito *en Lucas* (1, 29): “Ella, habiendo oído estas cosas, se turbó”, dice la *Glossa*: “Es propio de las vírgenes azorarse y turbarse por la llegada de un hombre, y temer toda palabra de un hombre”. Pero esto no les sucede a las vírgenes cuando consideran a un hombre con la inteligencia o la fantasía, sino cuando es con la presencia corporal. Luego el ángel se apareció a la Virgen y habló con ella con una aparición corporal.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Que fuese anunciada a la Virgen su concepción fue conveniente por muchos motivos. En primer lugar, porque como la mente está más cerca de Dios que el cuerpo, no era conveniente que la sabiduría de Dios habitara en su seno sin que su mente resplandeciera con el conocimiento de la suma sabiduría. Y así no fue honesto que ella ignorase lo que se verificaba en ella, sino que fue preciso que se le anunciase. En segundo lugar, porque ella había de ser la testigo más verdadera de una concepción desacostumbrada. Por lo que fue preciso que con la anunciación le fuese conocido un misterio tan grande. En tercer lugar, porque Dios no prefiere las prestaciones forzadas sino las voluntarias, a fin de que los que le obedecen obtengan el mérito del servicio mismo. Por eso, ya que la santísima Virgen fue elegida de manera singular y excelente para el servicio de Dios, a quien llevó en su seno, le alimentó con leche y le sostuvo en brazos, fue lógico que se le pidiese su consentimiento con el anuncio del ángel. Y ella lo prestó humildemente, y se ofreció solícita y disponible a dicho servicio, diciendo: “He aquí la esclava del Señor”.

RESPUESTAS

1. No estaba precisado por fe ni el tiempo en que acaecería la Encarnación, ni mediante qué virgen se cumpliría, por eso ella debía ser informada de esto mediante la anunciación. En efecto, ella sostenía con fe muy firme que la Encarnación iba a realizarse, lo cual quedaba contenido en la fe de los antiguos.

2. El discurso del ángel fue convincente, no como razonamiento humano, sino en virtud de la omnipotencia divina, sobre la que se funda sobremanera. Dijo en efecto: “Nada hay imposible para Dios” (*Lc.,* 1, 37).

3. Las cosas sobre las que existe profecía de predestinación se cumplen sin que nuestro querer sea la causa de ello. Sin embargo, no es conveniente que se lleven a cabo sin el consentimiento de nuestra voluntad.

SOLUCIÓN II

Fue muy conveniente que la anunciación se realizara mediante una visión corporal por muchos motivos. En primer lugar, para que la anunciación fuera considerada más

verdadera. En efecto, en las cosas que vislumbramos con la vista, erramos menos. En segundo lugar, porque –como observa Dionisio en *Epistola ad Titum* (IX, 1)–, el motivo por el que las realidades divinas nos son presentadas con figuras corporales es para que la doble vida del hombre sea iluminada con el conocimiento divino atendiendo a su propiedad: a saber, la vida sensitiva con la representación de las figuras; y la intelectiva, en cambio, con la contemplación de la verdad espiritual. De la misma manera fue también conveniente que fuese ennoblecida la doble visión de la Virgen, y cada una a su manera: la interior, mediante la revelación de un misterio tan grande; y la exterior mediante la visión corporal del ángel. En tercer lugar, porque la anunciación debía ser proporcionada aquello que se anunciaba. Pero se anunciaba la misión visible del Hijo de Dios al mundo. Por lo que era conveniente que el ángel que la anunciaba se apareciese en forma corporal.

RESPUESTAS

1. Aunque la visión intelectual sea mejor que la corporal, sin embargo se constata que ambas a la vez son más eficaces que una sola, debido a que el conocimiento humano tiene su origen en los sentidos.

2. La aparición corporal fue hecha a la Virgen, no para fortalecer su fe, sino como signo del misterio o por la dignidad que ella tenía, a fin de que se le manifestaran los acontecimientos divinos de una forma especial.

Artículo 2: Si la anunciación debió hacerse por medio de un ángel
(III, q30, a2)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que la anunciación no debió hacerse por medio de un ángel, pues, considerado el efecto, la misión por la que el Hijo de Dios es enviado para ser hombre es más noble que aquélla por la que es enviado para que esté con el hombre. Pero la misión por la que es enviado a la mente, a fin de que esté con el hombre, no se cumple mediante un ángel –el cual no penetra en la mente, como se dijo en el libro II (d. 11, a. 4). Luego tampoco fue preciso que la misión se realizase con la anunciación de un ángel cuando fue enviado para ser hombre.

2. Quien es superior no es instruido por quien es inferior. Pero la Virgen fue superior a los ángeles en cuanto era más grata a Dios. Luego no se le debió anunciar la concepción de Cristo mediante un ángel.

3. El orden de la reparación debe corresponder al orden de la primera creación [*conditionis*]. Pero en la primera creación el mandamiento divino llegó a la mujer a través del hombre. Luego también la concepción del hijo se debió anunciar a la Virgen por medio de un hombre que fuese un profeta.

EN CONTRA, se dice en el texto: “Fue enviado el ángel San Gabriel” (*Lc.,* I, 26).

Además, como lo demuestra Dionisio (*De cael. hier.,* 4), los ángeles son realidades intermedias entre Dios y nosotros. Pero de un extremo al otro se llega a través del medio. Luego fue lógico que lo que se debía anunciar divinamente a la santísima Virgen, se le anunciara mediante un ángel.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que el ángel que lo anunciase pertenecía a los órdenes más nobles, porque dice San Gregorio en la homilía *De centum ovibus* (*Hom. Ev.,* hom. 34): “Fue conveniente que el mayor de todos los acontecimientos fuera anunciado por el mensajero supremo”. Pero los que pertenecen al orden de los serafines son los ángeles supremos. Luego la anunciación ha sido hecha por uno de ellos.

2. San Jerónimo dice que esta cuestión: que los ángeles inferiores no conocen a fondo el misterio de la Encarnación, es la que en la Escritura, en *Isaías* (63, 1) se expresa así: “¿Quién es éste que viene de Edom?”. Pero el misterio de la Encarnación sólo podía ser anunciado por aquellos a quienes había sido revelado enteramente. Luego la anunciación ha sido hecha por uno de los ángeles más nobles.

EN CONTRA, en la fiesta de la Purificación la Iglesia canta: “Sabemos que el

arcángel San Gabriel habló por inspiración divina". Pero el orden de los árcángeles es el penúltimo de la jerarquía celeste, como consta por San Gregorio y Dionisio. Luego el ángel de la anunciación no pertenecía a los órdenes superiores.

SOLUCIONES

SOLUCIÓN I

La anunciación ha sido hecha por medio de un ángel, y los motivos para ello son muchos. En primer lugar, porque como dice San Jerónimo: "es semejante la virginidad de los ángeles", por eso era lógico que debiéndose hacer el anuncio a una virgen, se enviase a un ángel. En segundo lugar, porque la perdición humana tuvo su inicio porque el diablo habló a una mujer. Por eso San Beda comenta (*In Lc.,* I) que "Parece corresponder al inicio de la redención de la naturaleza humana el que un ángel hable con la Virgen". En tercer lugar, porque era anunciado Aquél que es Rey de los hombres y de los ángeles; y su nacimiento, así como se dio para la salvación de los hombres, también se dio para reparar la caída de los ángeles. Por eso fue lógico que tanto los hombres como los ángeles prestasen su servicio a este misterio.

RESPUESTAS

1. Aunque el ángel no penetre dentro de la mente cuando el Hijo es enviado a la mente; sin embargo él obedece al Hijo que viene en cuanto prepara la mente purgándola, iluminándola y perfeccionándola para recibir la sabiduría divina. Así, también cuando el Hijo fue enviado a la carne, el ángel no vino para asumir la carne, sino para instruir a la Virgen, de la cual debía ser asumida la carne.

2. Aunque en la intención de la predestinación divina la santísima Virgen haya sido superior a los ángeles, en cambio es inferior a ellos en cuanto al estado, porque ella estaba en estado de vida itinerante, en tanto que los ángeles están en el estado de patria celestial. Por eso no hay inconveniente en que un ángel instruyese a la Virgen.

3. En la primera creación, la primera mujer sólo recibió el precepto divino a través del primer hombre, el cual era el principio de toda la generación carnal. Luego solamente al hombre Cristo, principio de la regeneración espiritual, le compete instruir a la madre, desde la que, en cierto modo, procede hacia todos la vida espiritual.

SOLUCIÓN II

El ángel de la anunciación no pertenecía ni a la suprema jerarquía ni a la intermedia, sino a la ínfima; y tampoco al primer orden de la misma, sino al intermedio, que es del orden de los arcángeles. Las razones de ello son múltiples. En primer lugar, porque como Cristo nacía para remediar el desorden que había tenido lugar entre los ángeles, fue conveniente que en su concepción se guardase sobremanera aquel orden de la jerarquía celestial, de modo que los ángeles supremos iluminasen a los hombres mediante los ínfimos. En segundo lugar, para que el gran misterio de la Encarnación fuese común. En efecto, dado que los ángeles inferiores actúan según lo que reciben de los superiores –y no al contrario–, mientras anuncian los ángeles inferiores, la anunciación se efectúa desde

los superiores a los inferiores. Pero esto no sucedería, si anunciasen inmediatamente los ángeles superiores. En tercer lugar, porque así se salva la propiedad de los órdenes –como se dijo en el libro II (d. 9, a. 3, a. 4 y a. 7)–. Pues la jerarquía inferior tiene la función de dirigir a los hombres dentro de un determinado límite: o bien de una provincia –como el orden de los principados–; o bien de cada hombre –como los órdenes de los arcángeles y de los ángeles–, pero con una diferencia: porque a los ángeles les corresponde dirigir las acciones de un hombre, acciones que sin embargo le competen solamente a él, y por ello se dice que anuncian las cosas de menor importancia; en cambio los arcángeles tienen la tarea de dirigir las acciones de un hombre, acciones que, sin embargo, competen a todos los hombres. Por lo tanto, ellos están en el medio entre los principados y los ángeles, como su mismo nombre indica: pues se llaman arcángeles, como si fueran los príncipes de los ángeles. Por tanto, como el consentimiento de la santísima Virgen, requerido por la anunciación, era la acción de una persona singular que redundaba en beneficio de la salvación de muchos –e incluso de todo el género humano–, el ángel que le anunciaba debió pertenecer al orden de los arcángeles, y ser el más importante de entre ellos.

RESPUESTAS

1. San Gregorio no lo considera el más perfecto en sentido absoluto, sino el más perfecto entre los ángeles, en la medida en que se puede afirmar que cada arcángel puede ser llamado mensajero supremo. Lo cual resulta evidente por lo que afirmó previamente: "Se llaman arcángeles, como mensajeros supremos".

2. Los ángeles inferiores no ignoraron por completo el misterio de la Encarnación; pero, dado que no podían comprender toda la profundidad del proyecto divino acerca de la salvación del género humano, buscaban ser informados con mayor amplitud. Y de esto se ha hablado más extensamente en el libro II (d. 11, a. 4).

"El poder del Altísimo te cubrirá con su sombra". Según la explicación siguiente, que da el Damasceno, por 'el poder del Altísimo' se significa al Hijo, de quien en *1 Corintios* (1, 24) se afirma: "Cristo, poder de Dios y sabiduría de Dios". De manera que en las palabras del ángel está anunciada la llegada a la Virgen de dos personas: a saber, del Espíritu Santo, para purificar y conferir el poder procreador; y del Hijo, para asumir la carne. El motivo por el que dice "te cubrirá con su sombra" es, en efecto, porque el poder del Altísimo ha sido oscurecido con la recepción de nuestra debilidad. O también se dice: "te cubrirá con su sombra", para simbolizar la extinción total de la inclinación al fomes, porque con la llegada a ella del Hijo, le han sido extirpados todos los residuos de dicha inclinación, y esta extirpación recibe el nombre de "oscuridad", de igual modo que también la inclinación [*fomes*] es denominada incendio: porque la sombra ofrece un alivio al calor.

"Como semen divino". No dice simplemente "semen", para no caer en el error de los seguidores de Apolinar, que sostenían que el Espíritu Santo había venido al seno de la Virgen como un verdadero semen. Sin embargo, tiene un parecido con el semen en cuanto que al igual que el semen es activo en la generación, así también lo es el Espíritu Santo en la concepción de Cristo –o del Hijo, al que llama poder del Altísimo–.

"De nuestra vieja levadura": no en cuanto se refiere a la antigüedad de la culpa, sino a la de la pena.

"Creando mediante el Espíritu Santo". Al contrario: crear es hacer una cosa de la nada; pero el cuerpo de Cristo ha sido formado de la materia. Luego en la concepción el cuerpo no ha sido creado por el Espíritu Santo. Se debe responder que aquí el término creación se toma magníficamente por cualquier acción sobrenatural, que es propia exclusivamente de Dios.

"Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos" (*1 Jn.,* 1, 8). Parece que la instancia se aplica al niño recién bautizado, o al adulto que acaba de confesarse. Pero es preciso decir que, a fin de que la afirmación del Apóstol resulte verdadera para todos, se puede entenderse ésta de dos maneras. La primera, en el sentido de que el pecado no significa solamente la mancha o el reato del pecado, sino también la causa y la secuela del pecado. En efecto, en el niño bautizado y en el adulto penitente persiste la inclinación [*fomes*] que incita al pecado, y además algunas disposiciones dejadas por el pecado actual. En cambio, en Cristo no existió ninguna de estas dos cosas: pues su carne fue concebida sin la corrupción de dicha inclinación; y además, como no cometió ningún pecado, no quedó en Él ningún residuo de pecado. Esto se da de manera semejante en la santísima Virgen, quien estuvo inmune al pecado actual. En cambio, aunque quedó en ella la inclinación en cuanto a la esencia después de

la primera santificación, sin embargo se mantuvo como atada y sin incitar al pecado –como se ha dicho–. De una segunda manera puede ser presentada como verdadera, significando también al reato y a la mancha. En efecto, aunque el hombre pueda estar sin pecado actual por un tiempo breve, en cambio no puede perseverar en este estado tan largo tiempo que no caiga, al menos, en algún pecado venial; de tal modo que el verbo "tenemos" implica un presente no determinado, sino vago. Por el contrario, ni en Cristo ni en su madre ha existido en manera alguna el pecado actual, ni el mortal, ni el venial.

División de la segunda parte del texto de Pedro Lombardo

Después de haber ilustrado la condición de la carne asumida y la de la madre de la que ha sido asumida, aquí el Maestro pone algunas dudas sobre los temas estudiados; y se divide en dos partes: en la primera, plantea una duda con respecto a la descendencia de la carne de Cristo de los padres remotos –o sea, de Abraham y Adán–; en la segunda, resuelve una duda relativa a la concepción de su carne en la madre próxima, donde dice: "A aquella sentencia, con la que hemos dicho más arriba (en la distinción 2) que la carne del Verbo no ha sido antes concebida que asumida, parece oponerse lo que San Agustín afirma". La primera parte se divide en tres: en primer lugar, plantea una duda; en segundo lugar, la resuelve donde dice: "En efecto […] porque, con aquel diezmo, al igual que Abraham se muestra inferior a Melquisedec –a quien pagó personalmente los diezmos–, así también lo es el orden levítico"; en tercer lugar, de la solución obtiene una conclusión, donde escribe: "Con respecto a esto se dice justamente que Cristo ha asumido la primicia de nuestra masa". La segunda duda se divide en problema y su solución; la solución se inicia donde dice: "Mas ha existido otra explicación de aquella frase".

Cuestión 4

Aquí hay dos cuestiones. La primera, sobre la descendencia de la carne de Cristo desde los antiguos padres. La segunda, sobre la propagación de ésta desde su madre.

Sobre la primera se preguntan tres cosas: 1. Si la carne de Cristo ha estado sometida al pecado en los antiguos padres, o bien si se ha diferenciado de ellos con una carne diferente en pureza e infección; 2. Si la carne de Cristo ha estado en los antiguos padres como algo determinado cuantitativamente y existente materialmente en ellos; 3. Si Cristo tiene, entre los hijos de Abraham, la peculiaridad de no haber sido sometido a diezmos.

Artículo 1: Si la carne de Cristo ha estado sometida al pecado en los antiguos padres
(III, q31, a7)

OBJECIONES

1. Parece que la carne de Cristo no ha sido afectada por el pecado en los primeros padres, pues el cuerpo celeste, uniéndose a otro cuerpo, ni es infectado ni alterado por él. Pero el cuerpo de Cristo era de naturaleza celestial, como parece por lo que se ha escrito de él en *Juan* (3, 31): "El que viene del cielo está sobre todos". Luego la carne de Cristo no pudo estar infectada en los antiguos padres.

2. En el Texto [de las *Sententiae*] se dice que Cristo asumió las primicias de nuestra carne. Pero en el primer estado, la carne humana no estuvo infectada. Luego Cristo asumió una carne que antes no estuvo nunca infectada.

3. San Agustín afirma (*De Gen. ad litt.,* X, 20) que la naturaleza humana, al mismo tiempo que la herida, tuvo siempre su medicina. Pero lo que está corrupto no puede constituir la medicina de la corrupción. Luego en la naturaleza humana hubo siempre algo no corrupto o infectado, desde lo cual fue formada la carne de Cristo, que se convirtió en la medicina de todo el género humano.

4. Nada se salva de la corrupción si en no ha quedó en él algo incorrupto; al igual que en la enfermedad de un animal, cuando el corazón se mantiene sano, por su virtud se curan los miembros que antes estaban enfermos. Pero la corrupción del género humano fue sanable; por tanto había quedado algo incorrupto en la naturaleza humana. Es así que en ella no hay nada más puro que la carne de Cristo. Luego aquello de lo que fue formada dicha carne, nunca estuvo corrupto en los padres.

5. En la sabiduría divina "no penetra nada manchado", como está escrito en *Sabiduría* (7, 25). Pero Cristo es el "poder y la sabiduría de Dios", como se dice en *1 Corintios* (1, 24). Luego su carne no ha estado nunca contaminada.

EN CONTRA, en el Texto dice el Maestro que la carne de Cristo, antes de ser asumida, estuvo sometida al pecado; y lo mismo se halla en Hugo de San Víctor en el libro *De Sacramentis christianae fidei* (II, 1, 7).

Además, la carne de Cristo sólo procedió de Abraham por el semen del que fue concebido Isaac. Pero aquel semen estaba manchado con la infección original a causa de la concupiscencia carnal del coito. Luego la carne de Cristo estuvo infectada del pecado original antes de ser asumida.

Además, la distinción de la cualidad presupone la distinción de la naturaleza sometida, porque los contrarios no están al mismo tiempo en el mismo sujeto, ni son causados por

los mismos principios. Pero la carne de Cristo no fue diferente, en cuanto a la naturaleza, de la carne de los padres de los que ha descendido. Luego tampoco lo fue atendiendo a la cualidad de pureza e impureza. Y así se concluye lo mismo que antes.

SOLUCIÓN

Este asunto ha sido el objeto de dos herejías.

La primera, de quienes afirmaron que el cuerpo de Cristo no había sido formado de aquel mismo cuerpo del que es formada la carne de los demás hombres; sino que el Hijo de Dios tomó para sí un cuerpo celeste; y de este modo pasó por el seno de la Virgen sin tomar nada de ella. Pero esto es herético por dos motivos: en primer lugar, porque deroga la autenticidad de la Escritura que dice que Cristo se ha hecho y nacido de una mujer. En efecto, no se diría 'hecho de ella', si Él no hubiese extraído de ella algo de que fuese hecha materialmente su carne; y así tampoco se podría decir que la Virgen sea la madre de Dios. En segundo lugar, porque deroga la autenticidad de la humanidad de Cristo. En efecto, dado que toda forma requiere una materia determinada, si el cuerpo de Cristo se formase de una materia de un género diverso de aquél de que es formado el cuerpo de otro hombre, el cuerpo no sería de la misma especie que los cuerpos de los demás hombres; y así se le llamaría 'hombre' en un sentido equívoco, puesto que el cuerpo es parte esencial del hombre.

El segundo error ha sido de quienes sostienen que la carne de Cristo, en cuanto estaba en los padres, no estaba manchada. Pues estos afirman que cuando Adán pecó, Dios conservó en él algo incorrupto y no infectado mediante lo cual se pudiese salvar la naturaleza humana; y que ello fue transmitido sin ninguna infección hasta la santísima Virgen, y desde él ha sido formado el cuerpo de Cristo. Pero esto se considera erróneo principalmente por dos motivos. En primer lugar, porque según esta tesis Cristo no sería verdaderamente hijo de la Virgen, ni engendrado verdaderamente de la estirpe de alguno de los padres, sino solamente de Adán. En efecto, aquella parte que quedó incorrupta en la naturaleza humana en todos los demás desde Adán, hubiera sido para ellos como cosa extraña, pero solamente connatural para Adán en cuanto al primer estado. En segundo lugar, porque se elimina el orden apropiado de la satisfacción. En efecto, así como no era conveniente que alguien satisficiera por Adán y su descendencia corrupta, si no pertenecía a aquel género, así tampoco era conveniente de ninguna manera que el Hijo de Dios curase, satisfaciendo una naturaleza contaminada, a no ser que hubiera asumido verdaderamente lo que antes había estado infectado.

Por eso se debe sostener que la carne de Cristo, en cuanto estuvo en los padres y también en la misma Virgen santísima, estuvo contaminada del pecado antes de ser asumida; pero que en la misma asunción fue purificada de toda contaminación del pecado; de manera que por lo que está en acto, en la carne de Cristo no se halla ninguna mancha.

RESPUESTAS

1. Se dice que Cristo ha venido del cielo no en razón de la naturaleza asumida –como si el alma y su cuerpo hubieran sido asumidos antes en el cielo, y después se hubieran unido a nosotros a través del seno de la Virgen–, sino refiriéndose a la persona que asumía; decimos de ella que ha venido a nosotros del cielo no con un cambio de lugar, sino con la asunción de una naturaleza visible.

2. Se dice que Cristo ha asumido las primicias de nuestra carne, no según la identidad de la cosa –de tal modo que la naturaleza de la carne asumida por Él se haya mantenido siempre en la condición del primer estado–, sino en cuanto a una semejanza: porque la carne asumida, en la medida que se considera en acto carne de Cristo, estuvo sin la infección de la culpa, a la manera como también lo estuvo la carne del primer hombre antes del pecado –según la explicación del Maestro en el Texto [de las *Sententiae*]–.

3. La carne de Cristo en Abraham no fue como la medicina de la herida en acto, sino solamente en potencia; o sea, en cuanto de él se podía propagar aquella carne de la que ha sido hecha la medicina de nuestra herida. Luego no es preciso que allí haya estado sin mancha en acto, sino únicamente en potencia, según el orden con que la carne de Cristo debía descender de ella.

4. Un ser corrupto puede ser sanado de dos modos. Según el primero, sólo según la potencia pasiva; y en este caso es preciso que en él se mantenga algo incorrupto, es decir no destruido por la corrupción –como se dice que un contrario se corrompe con la llegada del otro contrario–. En efecto, es preciso que el sujeto contenga la posibilidad de la salvación que ha de ser recuperada. Según el segundo modo, en cuanto a la potencia pasiva y activa a la vez, al igual que un hombre enfermo a veces es sanable con la energía activa de su naturaleza. Y como no se padece lo mismo por sí mismo, es necesario que en el ser que es sanable de este modo haya una parte ni corrupta, ni sometida a la corrupción, como el corazón. Por tanto, hay que decir que la naturaleza humana era reparable únicamente según la potencia pasiva. Por eso, en ella no era necesario que se mantuviera alguna parte exenta de la corrupción, sino que bastaba que se mantuviera lo que es propio de la naturaleza con la posibilidad de reparación, pero sometido a la corrupción.

5. La carne de Cristo, que existe en acto como carne de Cristo, no estuvo infectada de ningún modo. En efecto, su purificación de la contaminación precedente precede a la asunción, al menos conceptualmente. Por eso en la sabiduría divina no pudo infiltrarse nada contaminado.

Artículo 2: Si la carne de Cristo ha existido en los antiguos padres según una cantidad determinada
(III, q31, a6)

OBJECIONES

1. Parece que la carne de Cristo ha existido en los antiguos padres según algo que es demostrable y determinado, pues, como se lee en el Texto [de las *Sententiae*], desde San Agustín se afirma que la carne de Cristo ha existido en Abraham según una sustancia corporal. Pero 'sustancia corporal' significa algo que es demostrable y determinado. Luego de este modo la carne de Cristo ha existido en Abraham y en otros.

2. En la formación del cuerpo de Cristo se hallan dos elementos: a saber, la índole o disposición [*ratio*] de la formación, que es el principio activo en la concepción; y la materia de la que se ha formado ese cuerpo. Pero la índole de la formación no desciende de Adán –como afirma San Agustín (*De Gen. ad litt.,* X, 20)–, sino que viene de lo alto: porque "lo que ha sido concebido en ella es del Espíritu Santo" (*Mt.,* 1, 20). Por consiguiente, si tal materia determinada no ha existido en Adán o en Abraham, de ningún modo el cuerpo de Cristo deriva de los primeros padres; lo cual es un inconveniente, porque entonces no le correspondería satisfacer por el pecado de Adán, como se ha dicho. Luego es preciso que la carne de Cristo haya existido en Abraham y Adán según una materia determinada.

3. Si esta materia de la que ha sido formado el cuerpo de Cristo no ha existido en Adán, eso sólo puede ocurrir porque ha sido tomada de un alimento. Pero el alimento es algo extraño a la naturaleza humana. Por tanto, la carne de Cristo no sería realmente de naturaleza humana, lo cual es una herejía. Luego parece que la materia de la carne de Cristo no ha sido tomada de lo superfluo del alimento, sino que desciende de los primeros padres.

4. La conformidad que es según la identidad es superior a la que es según la proporción entre el principio y lo que es principiado. Pero si la materia del cuerpo de Cristo ha sido tomada de lo superfluo de alimento, alguna vez fue realmente materia de un alimento consumido. Sin embargo no se puede decir que ella ha estado realmente ni en un abuelo ni en un bisabuelo; aunque se diga que tal vez ha estado como lo principiado está virtualmente en su principio. Luego habría una conformidad mayor de la carne de Cristo con los animales –cuyas carnes han sido tomadas como comida– que con Adán o con Abraham; lo cual es absurdo. Luego se concluye lo mismo que antes.

5. Lo que es limpio en sí no está destinado a contaminar a otro con una infección contraria. Pero la santísima Virgen, con la primera santificación, ha sido purificada de la infección del pecado original. Por tanto, mediante la virtud de su alma, el alimento asimilado no pudo infectarse, y tampoco pudo infectarse de otro modo con una infección que no se encontrara fuera de la naturaleza humana. Por consiguiente la carne de Cristo

no habría estado sometida al pecado ni siquiera en la santísima Virgen; lo cual es erróneo, como se ha dicho. Luego la carne de Cristo no ha existido materialmente por lo superfluo del alimento. Y así se concluye como antes.

EN CONTRA, Cristo no estuvo en los padres de un modo en que no estuvieran allí los demás hombres; pero por el contrario los demás hombres estuvieron allí de un modo en que no estuvo Cristo. Y ellos no estuvieron en los primeros padres según una materia determinada. Luego tampoco Cristo estuvo en ellos de este modo. Se demuestra el término medio: los demás hombres sólo descienden de sus padres mediante el semen; pero –como dice el Filósofo en *De animalibus* (15; mejor: *De gen. an.,* I, 18)–, el semen no es algo desgajado que haya sido una parte en acto, sino que es lo superfluo del alimento, que en potencia es el todo. Luego la materia de los demás hombres no estuvo en Adán según una cantidad determinada, como una parte suya existiendo en acto.

Además, la generación según la naturaleza es posible hasta el infinito en cuanto el hombre es engendrado por el hombre. Luego si se toma una determinada materia de la que ha sido apartada toda carne, es preciso que la materia de infinitos seres haya estado en un ser finito; lo cual es imposible. Luego es imposible también que la carne de todos lo hombres y de Cristo haya estado en Adán según una materia sometida a determinadas dimensiones cuantitativas. Que sea imposible se demuestra así: la materia natural de todo ser exige una cantidad determinada; pues no se puede introducir cualquier forma en cualquier materia pequeña. Pero los seres infinitos no pueden estar en un ser finito, a no ser que se tomen según una cantidad no determinada, haciendo siempre la división según la misma proporción –o sea, tomando la mitad del todo, y la mitad de la mitad, y así hasta el infinito–, de tal modo que en base a la misma proporción, lo que ha sido tomado después tenga una cantidad diferente de lo tomado anteriormente. Luego es imposible que la materia de infinitos cuerpos naturales sea tomada de algo finito en acto.

Además, en toda generación natural el agente unívoco introduce su forma en la materia que anteriormente no estaba sometida a tal naturaleza –como el fuego en la materia del aire, la cual no estaba anteriormente sometida a la forma del fuego–. Pero si la materia de la que el hombre es formado hubiera estado en Adán y en los demás padres según algo determinado, su materia hubiera estado siempre sometida a la naturaleza humana. Luego tal modo de generación no sería idóneo, siguiendo la vía de la generación natural. Y así se concluye como antes.

SOLUCIÓN

Con respecto a esto hay dos opiniones. La primera de ellas afirma que la carne de Cristo y la de todos los demás hombres estuvo en Adán según una materia determinada, con esta modalidad: que existió una parte del cuerpo de Adán de la cual, mediante una cierta multiplicación, han sido formados los cuerpos de todos los hombres, ya sea sin mezclarse con algún elemento extraño –como sostienen algunos–, ya sea mezclando aquella materia con algo transformado del alimento. Sobre esto se ha dicho en el libro II

(d. 30, a. 2, a. 2 y a. 3) que no parece probable.

La segunda teoría (que parece más probable) consiste en que los demás hombres sólo estuvieron en el primer padre según la materia original, y que también Cristo estuvo en los primeros padres de ese modo. Pero con esta diferencia: que los demás hombres estuvieron en el primer padre como en su simiente; pero Cristo en cambio no. Lo cual se puede explicar como sigue: en los seres engendrados mediante unión sexual, concurren dos elementos a la formación del cuerpo: a saber, uno, el principio activo que está en el semen –que se denomina principio seminal–; el otro, en cambio, es la materia de la que se forma el cuerpo, y que es proporcionada por la madre; estos dos factores se refieren originariamente al primer padre. En efecto, que en el semen del padre está la virtud activa para la concepción del cuerpo humano, se debe a la virtud de la naturaleza humana que el padre de la prole que tiene que ser procreada, ha recibido de su padre, y éste de otro, y así hasta Adán. Y así resulta evidente que el principio seminal de los que son concebidos con el semen del hombre, desciende originariamente de Adán. De la misma manera, también es necesario que la materia proporcionada por la madre sea preparada por su facultad generativa. Pues la generación de una cosa material requiere una materia propia y determinada. Pero la facultad generativa de la misma madre procede originariamente de Adán; al igual que la facultad generativa del hombre. Y de esta manera, quienes son engendrados de un macho y de una hembra tienen su origen en Adán, tanto según el principio seminal, como según la materia. Y como un modo de "ser en" [*essendi in*] es en cuanto se dice que el efecto se encuentra en su causa eficiente –según el Filósofo en *Physica* (IV, 3, texto 21)–; así los hombres concebidos de esa manera se dice que han estado en Adán, ya sea según el principio seminal, ya sea según la materia original.

En cambio en la concepción de Cristo la virtud activa ha sido únicamente el Espíritu Santo, en tanto que la materia ha sido proporcionada y preparada debidamente por la Virgen. Por tanto es evidente que la materia del cuerpo de Cristo procede originariamente de Adán, pero en su concepción el factor activo no desciende originariamente de Adán. Por eso Cristo estuvo en Adán según la materia original, pero no según el principio seminal.

RESPUESTAS

1. Cuando se afirma que Cristo ha existido en Adán según la sustancia corporal no se debe pensar que haya estado presente en Adán en la forma de sustancia corporal, sino que la misma sustancia corporal del cuerpo de Cristo estuvo de algún modo en Adán como en su principio originario.

2. La materia del cuerpo de Cristo estuvo en Adán, pero no, en cambio, el principio de su concepción. Sin embargo aquella materia no estuvo en acto en Adán, como una parte determinada suya, sino sólo virtualmente, al igual que se dice que una cosa está en su principio efectivo de una sola especie.

3. La materia del cuerpo de Cristo ha sido tomada de lo que, de las comidas tomadas por la santísima Virgen, se ha transformado en su sangre más pura. Pero el alimento, aunque al principio sea extraño y diverso, en cambio, al final, es apropiado y semejante –tal como explica el Filósofo en *De anima* (II, 4). Luego no sigue de ello que la materia del cuerpo de Cristo sea extraña a la naturaleza humana.

4. La semejanza y la conveniencia se valoran más según la forma que según la materia; de la misma manera que si el fuego genera del aire otro fuego, este fuego generado conviene con el fuego que genera –con el cual conviene en la forma–, mejor que con el aire del cual ha sido engendrado materialmente el fuego. Así también, la materia del cuerpo de Cristo conviene con la santísima Virgen y con los demás padres –por cuya virtud ha sido producida la materia propia del cuerpo humano–, más que con las cosas tomadas como alimento.

5. Con la primera santificación –como se ha dicho–, la Virgen fue purificada de la inclinación [al pecado] en cuanto incita a los actos personales; pero no fue suprimida aquella inclinación por la cual se contamina la naturaleza, lo cual tuvo lugar con la segunda santificación –como sostienen algunos autores–. Luego lo que en la santísima Virgen estaba ordenado para la propagación de la naturaleza, estaba sometido al pecado, aunque hubiese sido purificado por lo que concernía a la persona.

Artículo 3: Si Cristo ha sido el único que no ha sido sometido a los diezmos en Abraham

(III, q31, a8)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que ningún descendiente de la estirpe de Abraham ha pagado los diezmos en él porque, como dice San Agustín en *De Genesi ad litteram* (X, 20): "quien en él era sometido a diezmos, se curaba". Pero nadie puede ser curado o santificado en los padres, como antes se ha dicho. Luego nadie pudo ser sometido a diezmos en Abraham.

2. Tal como después de los tiempos de Abraham, en los descendientes de su estirpe, la circuncisión sirvió para la curación del pecado original; así también, antes de esta época, el poder de los sacrificios, de los diezmos y de las ofrendas tuvo el mismo valor –como observa San Gregorio, en *Moralium* (IV, 3)–. Pero, cuando Abraham fue circuncidado, no por eso fue circuncidado un descendiente de su estirpe; en caso contrario no hubiera sido necesario circuncidarlos nuevamente. Luego tampoco al dar Abraham los diezmos, fueron sus hijos sometidos a ellos.

3. Estar sometido a los diezmos o bien es dar los diezmos, o bien estar obligado a los diezmos, o bien quedar privado de la décima parte –tal como se dice diezmado el grano del que ha sido quitada ya la décima parte–. Sin embargo, según el primer modo no se puede decir que uno esté sometido a diezmos en su padre; pues dar los diezmos es un acto personal; pero los actos personales no se transmiten de padres a hijos –como tampoco los pecados actuales–; luego, del hecho de que Abraham daba los diezmos, no se causa que su hijo haya sido sometido a pagarlos. Tampoco en cuanto al segundo modo, pues los levitas y los sacerdotes de la ley antigua eran descendientes de la estirpe de Abraham, y ellos no obstante no estaban obligados a pagar los diezmos, sino que los recibían del pueblo; luego ni siquiera todos los hijos de Abraham –sin contar con Cristo–, han sido sometidos a diezmos en él, en cuanto son obligados a los diezmos. De la misma manera, tampoco según el tercer modo, porque la acción de diezmar afecta a lo que es distinto en acto; por eso el grano no puede ser diezmado porque haya sido diezmada la simiente; pero los hijos de Abraham no eran en él distintos en acto, sino solamente en potencia; luego en modo alguno pudieron ser castigados en él.

EN CONTRA, está lo que dice el Apóstol en *Hebreos* (7, 10)*,* y se halla en el Texto [de las *Sententiae*] con las palabras de San Agustín.

Además, la acción de diezmar, como corresponde a la latría como un cierto signo de la servidumbre divina. Pero la prole, en el padre, está obligada a la servidumbre. Pues los hijos son siervos si nacen de padres siervos. Luego al dar Abraham los diezmos, sus hijos han sido sometidos al diezmo.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que también Cristo ha sido sometido al diezmo en Abraham, pues Cristo sólo se halla en Abraham a través de la santísima Virgen. Pero la santísima Virgen fue sometida al diezmo en Abraham. Luego también lo fue Cristo.

2. La acción de diezmar corresponde a los hijos de Abraham, por lo que se dice en el Texto [de las *Sententiae*] con motivo del pecado original, porque debían proceder de él mediante la concupiscencia. Pero la carne de Cristo estuvo sometida al pecado en Abraham, como se dice en el Texto. Luego también Cristo fue sometido al diezmo en él.

3. La acción de diezmar es un cierto acto simbólico. Pero parece que Cristo es simbolizado principalmente mediante los diezmos con motivo de su perfección, que corresponde al denario. Luego Cristo fue sometido al diezmo sobre todo en Abraham.

EN CONTRA, el Apóstol en *Hebreos* (7) antepone el sacerdocio de Cristo al sacerdocio de Aarón, ya que Leví, de cuya estirpe descendía Aarón, fue sometido a diezmos al darlos el propio Abraham. Pero Cristo no estaría más obligado a esto que Aarón, si hubiese estado sometido al diezmo en Abraham de un modo semejante. Luego en modo alguno estuvo sometido al diezmo.

Además, lo que es multiplicado milagrosamente, y no por la virtud de la naturaleza, no es merecedor de ser sometido a diezmo, como consta por *2 Reyes* (4, 1-7), porque Eliseo no ordenó a la viuda dar los diezmos del óleo multiplicado milagrosamente. Pero la carne de Cristo ha descendido de Abraham de modo milagroso. Luego Cristo no fue sometido al diezmo en Abraham.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Los que han descendido de Abraham mediante la unión sexual han sido sometidos al diezmo en él. Cristo en cambio no lo fue, ya que la acción de diezmar no era solamente un acto moral, sino también simbólico. En efecto, es un acto moral en cuanto una parte de los productos de la tierra y otros eran puestos a disposición para uso de los ministros de Dios y de los pobres, a fin de que hubiese comida en la casa del Señor, como está escrito en *Malaquias* (3, 10). Además, es un acto simbólico en cuanto representa la imperfección en el que da los diezmos, el cual espera la perfección de otro. Pues en el número diez existe una cierta idea de perfección en cuanto él es un cierto término. Por eso el nueve indica una imperfección en cuanto que le falta algo para el diez. Luego quien da los diezmos, quedándose con nueve y dando el décimo a otro, reconoce ser imperfecto y espera la perfección de otro. Por eso la acción de diezmar era también, en cierto modo, un acto sacramental, ya que tal reconocimiento procedía de la fe del Mediador, por cuya perfección ha sido reparada la imperfección del género humano causada por el pecado original. Pues representado esto, ella constituía un cierto remedio contra el pecado original bajo la forma de un sacramento.

Por tanto, aquella acción de diezmar con la que Abraham pagó los diezmos, mostrando que él necesitaba de un libertador, corresponde sólo a los descendientes de su estirpe que contrajeron de él la imperfección del pecado original, a fin de que esperaran de la misma manera que él la liberación de otro. Pero sólo contrajeron el pecado original de él los que descendieron de él por unión sexual. Pues solamente estos recibieron de él la naturaleza humana como de un principio activo. Por eso se dice que estuvieron también en él según una razón seminal. Por eso también, al mismo tiempo, junto con la naturaleza recibieron el vicio de la naturaleza de Adán y de Abraham. Pero Cristo no descendiendo por unión sexual de Adán o de Abraham, obtuvo de ellos la materia de la naturaleza humana, la cual fue formada como naturaleza humana por obra del Espíritu Santo; y por eso Él no contrajo el pecado original. Luego no pudo ser representado como si tuviese una imperfección o tuviese necesidad de un libertador. Y por esto no ha sido sometido al diezmo en Abraham.

RESPUESTAS

1. En el pasaje de San Agustín la expresión “era curado” no indica la curación en acto, sino la necesidad de la curación. Pues han sido sometidos la diezmo en él quienes estaban en él porque tenían necesidad de ser curados.

2. No se dice que uno es circuncidado a no ser que padezca algo en acto. En cambio se dice que uno es sometido a diezmo también como anticipación simbólica. Luego no son semejantes la circuncisión y la acción de diezmar.

3. Ser sometidos a diezmo no se toma de ninguno de estos modos, sino que sólo es, tal como se toma aquí, tener necesidad de una liberación simbólica anticipada. Esto fue prefigurado en Abraham cuando dio los diezmos por todos los que habían de contraer el pecado original de él, como él había contraído de sus padres: a fin de que ellos fueran el símbolo de la imperfección necesitada de una liberación, por el mismo motivo por el que él profesaba que ella estaba en él, con la ofrenda de los diezmos.

Concedemos los otros dos argumentos en contra.

SOLUCIÓN II

Cristo no fue sometido al diezmo de ningún modo en Abraham. La razón de ello es evidente en base a lo que se ha dicho.

RESPUESTAS

1. Como Cristo no desciende de Abraham sino mediante la santísima Virgen, por eso tal como desciende de la santísima Virgen desciende así también de Abraham. Y como no descendió de la santísima Virgen por una unión sexual, tampoco descendió de Abraham por unión sexual, aunque la santísima Virgen sí descendiera de Abraham por unión sexual. Por esto, del hecho de que la santísima Virgen fue sometida al diezmo en Abraham, no se sigue que también lo fuera Cristo.

2. Lo que está en potencia puede ser prefigurado; en cambio ser puro o impuro sólo conviene a una cosa que existe en acto. Luego, como lo que estaba en acto en Abraham, estaba todo sometido al pecado, por ello la carne de Cristo estuvo sometida al pecado en Abraham. Pero como la carne de Cristo no debió descender de Abraham de tal manera que contrajera de él la infección original; por eso no se dice que Cristo fuera sometido al diezmo en él; por cuanto al ser la acción de diezmar una cierta entidad simbólica, puede ser referida también a lo que en Abraham estaba en potencia.

3. La décima parte que se restituye a Dios no se dice propiamente acción de diezmar, sino más bien las nueve partes de las que la décima es separada. Y así no se dice que Cristo, que es señalado con la décima, sea diezmado, sino los demás que contraen la imperfección, representados por las nueve unidades.

Concedemos los otros dos argumentos en contra.

Cuestión 5

A continuación se investiga sobre la descendencia de la carne de Cristo de su madre, y aquí se plantean tres temas: 1. De qué materia fue concebido su cuerpo; 2. Sobre el tiempo de su concepción; 3. Sobre la santificación de lo concebido.

Artículo 1: Si el cuerpo de Cristo ha sido formado solamente de la sangre purísima de la Virgen
(III, q31, a5)

OBJECIONES

1. Parece que el cuerpo de Cristo no ha sido formado solamente de la purísima sangre de la Virgen, como afirma el Damasceno en *De fide orthodoxa* (III, 2), pues los seres de la misma especie tienen una materia que es de un tipo único, porque la forma natural requiere una materia determinada. Pero la materia de los demás hombres se obtiene de lo que se toma del hombre y de la mujer. Luego, como Cristo en cuanto hombre es de la misma especie que los demás hombres, parece que no ha sido formado únicamente de la sangre de la Virgen, su madre.

2. Está escrito en *Romanos* (1, 3): "Nacido del semen de David según la carne". Pero aquello de lo que [*ex quo*] es hecho algo, es su materia. Luego la materia del cuerpo de Cristo no es la sangre, sino el semen.

3. Se dice en una oración colecta (de la fiesta de la Anunciación de la Virgen) que Dios "quiso que su Verbo tomase la carne de una Virgen". Pero Cristo ha sido formado de aquello que tomó de la Virgen. Luego la materia del cuerpo de Cristo no es la sangre, sino la carne.

4. Como indica el Filósofo, en *De generatione* (II, 5), "los seres más semejantes se transforman entre sí más fácilmente". Pero la carne es más semejante a la carne que la sangre. Luego es más correcto decir que el cuerpo de Cristo ha sido formado de la carne de la Virgen que de su sangre.

5. La facultad generadora sólo obra sobre lo superfluo de la nutritiva, porque la nutritiva sirve a la generadora. Pero la sangre no es el residuo de la actividad nutritiva; más bien es aquello que necesita la nutritiva para ejercer la función de alimentar los miembros. Luego la sangre no puede ser la materia proporcionada por la facultad generadora para concebir la prole. Y así se concluye como antes.

EN CONTRA, el Damasceno afirma (en el lugar citado) que "la sabiduría divina ha unido a sí la carne de la sangre purísima de la Virgen".

Además, el cuerpo de Cristo sólo se ha formado de la materia que suministró la Virgen, de igual naturaleza a la que proporcionan las demás madres en la concepción de la prole. Pero, como dice el Filósofo en *De animalibus* (15; mejor: *De gen. an.*, I, 20): "la materia de la que se forma el cuerpo concebido, la cual la proporciona la madre, es la sangre llamada menstrual". Luego también el cuerpo de Cristo ha sido formado de la sangre.

SOLUCIÓN

Sobre la materia de la cual está formada el cuerpo del hombre existen varias opiniones. En primer lugar, algunos afirman que el cuerpo humano se forma mezclando las simientes –es decir, la del padre y la de la madre– junto con la sangre menstrual, de tal modo que todo esto sea la materia del cuerpo. Sin embargo, el Filósofo refuta tal teoría en *De animalibus* (15; mejor: *De gen. an*., I, 20), con muchos argumentos, mostrando que lo que procede del hombre no es la materia del cuerpo humano, sino únicamente el principio activo, lo cual se evidencia o por razón, o por experimentos sensibles –que en el ámbito de las cosas naturales, contribuyen mucho a creer en ello–. Y esto resulta evidente a quien analiza sus palabras. De igual manera, también se manifiesta que el semen de la mujer nada contribuye a la generación; por lo que incluso algunas mujeres conciben sin que haya lo inseminado; pero la sangre llamada menstrual en las mujeres hace las veces del semen en los hombres.

Sobre la base de esta teoría del Filósofo se puede explicar perfectamente el parto de la Virgen, si para la concepción del cuerpo humano sólo se requiere materialmente la sangre de la mujer. Pues no debe creerse que a la materia del cuerpo de Cristo –concebido sin el semen del hombre–, le haya faltado algo de lo que materialmente se requiere para la formación del cuerpo humano; y a todos los que profesan la virginidad de la madre les resulta también evidente que aquella concepción tuvo lugar sin ningún semen humano. Por ello, la materia de la que se forma el cuerpo –ya sea en Cristo, ya sea en los demás hombres– es la sangre preparada por la facultad generativa de la madre. De hecho, aquella sangre es en las mujeres como el semen en los hombres; por lo que éste en los hombres y aquélla en las mujeres se inician en la misma edad: o sea, con el brote de los pelos y de los demás accidentes que son las señales de la pubertad. Pero como en la mujer el calor requerido por la facultad generadora es inferior al del hombre, en las mujeres lo superfluo del alimento no puede ser llevado a tanta digestión como en los hombres; y por eso queda en forma de sangre, como faltándole la completa digestión del semen. Y así acaece que en un individuo de relaciones sexuales exageradas, en vez del semen se emita sangre –como dice el Filósofo en *De animalibus* (15; mejor: *De gen. an.,* I, 19)–: como si la naturaleza no fuera capaz de disponer de tanto semen cuanto exige la incontinencia.

RESPUESTAS

1. Según el Filósofo en *De animalibus* (15 y 16; mejor: *De gen. an.,* I, 20; II, 1): "lo que es emitido por el hombre, no deviene materia en la generación, sino solamente principio activo". De donde se sigue que, tanto en Cristo como en los demás hombres, el cuerpo humano se forme únicamente de la sangre de la mujer.

2. Se dice que Cristo se ha hecho del semen de David según la carne, no como de la materia inmediata, sino porque la materia de la que el cuerpo de Cristo ha sido formado desciende originariamente del semen de David.

3. La asunción tiene dos términos, a saber: el inicial [*a quo*], y el final [*ad quem*]. Por

eso se dice que el Verbo de Dios ha asumido la carne de la Virgen, no en cuanto al término inicial –como si existiese en la especie de la carne antes de que fuese asumida–, sino en cuanto al término final [*ad quem*], porque aquella materia ha sido asumida y formada como carne al mismo tiempo.

4. La carne es más semejante a la carne si se considera la semejanza de la especie; sin embargo, la sangre de la que se forma el cuerpo es más semejante a la carne y a las demás partes del cuerpo que no la carne a la carne –si se considera la proporción de la potencia al acto–. En efecto, aquella sangre es el todo en potencia según la potencia pasiva, así como también el semen es el todo en potencia según la potencia activa. En cambio, la carne no es el todo en potencia, dado que está en acto una parte que posee ya el complemento definitivo gracias a la última digestión. Tal conveniencia se requiere especialmente para que de una cosa se haga otra. De hecho, se construye una casa con el cemento y con piedras específicamente diferentes, mejor que con otra casa de la misma especie, de la que no se puede construir una casa sino descomponiéndola en piedras sueltas.

5. La sangre que se considera materia del cuerpo humano no es en absoluto tal como la que se produce con las comidas mediante la acción de la facultad nutritiva; pero lo que queda de aquella sangre deriva de la última digestión nutritiva, suministrado en las mujeres por la virtud generadora, que lo prepara de modo que sea una materia idónea del cuerpo humano.

Artículo 2: Si la concepción del cuerpo de Cristo ha sido instantánea o sucesiva (III, q33, a1)

OBJECIONES

1. Parece que la concepción del cuerpo de Cristo no ha sucedido en un instante, sino sucesivamente, pues está escrito en *Hebreos* (*2*, 17) que Cristo "debió asemejarse en todo a los hermanos". Pero los demás hombres, que son llamados allí sus hermanos, son concebidos sucesivamente. Luego también la concepción de Cristo debió ser sucesiva.

2. El tiempo de la generación de un ser está determinado según su especie, como dice el Filósofo en *De generatione* (II, 10). Pero Cristo perteneció a la misma especie que los demás hombres. Luego, como la generación de los demás hombres se completa durante un tiempo determinado, así también la de Cristo.

3. Como dice el Filósofo en *De anima* (II, 4): "a todo ser natural corresponde una determinada magnitud". Pero al principio de su concepción el cuerpo de Cristo no pudo tener un tamaño tan grande como corresponde a la naturaleza del hombre. De lo contrario no hubiera crecido en el seno de la Virgen en el mismo tiempo en que crecen los demás, o bien hubiera sido llevado por la Virgen durante un tiempo menor que aquél en que son llevados los demás; mas no es esto lo que sostiene la Iglesia. Por tanto, al principio de su concepción no estaba todavía en la especie humana, en la cual sí se halló al final de su concepción. Por consiguiente el principio de su concepción es distinto de su término. Mas todo cambio que tenga un antes y un después es sucesivo. Luego la concepción de Cristo fue gradual.

4. El cuerpo de Cristo ha sido formado de la sangre de la Virgen. Por lo tanto, o bien en el mismo instante fue sangre y carne, y así la misma materia estaría al mismo tiempo bajo dos formas sustanciales diversas –lo que es imposible–; o bien en un instante y en otro, pero entre dos instantes cualquiera existe un tiempo intermedio –como lo demuestra el Filósofo en *Physica* (VI, 4)–. Luego la concepción de Cristo estuvo medida por el tiempo, y no realizada en un instante.

5. Concebirse es un cierto hacerse, pero ser concebido es un cierto estar hecho. Pero en lo que permanece nada se hace y se ha hecho a la vez; de lo contrario lo mismo sería y no sería al mismo tiempo. En efecto, lo que se hace en los seres que persisten no es; en tanto que lo que se ha hecho ya es. Luego, en la carne de Cristo, no sucedió al mismo tiempo su concebirse y haber sido concebido; y así en ella existió una sucesión de un antes y un después.

EN CONTRA, el comienzo de la concepción no pudo existir antes que estuviese en la Virgen el principio activo de la concepción. Ahora bien, el principio activo de la concepción estuvo en la sabiduría misma divina que unió a sí la carne de la sangre de la Virgen –como dice el Damasceno (en el lugar arriba indicado)–. Por tanto, la concepción

no pudo comenzar antes de que la sabiduría divina hubiese descendido al seno de la Virgen. Pero como dice San Gregorio en *Moralium* (XVIII, 52): "tan pronto como viene el Espíritu Santo el Verbo está en el útero, al instante entra en el útero el Verbo hecho carne". Por lo tanto la concepción de la carne no pudo comenzar antes que existiese la carne. Y la concepción terminó con la aparición de la carne. Luego la concepción no comenzó antes de que estuviese terminado; y así tuvo lugar sin sucesión.

Además, la concepción de Cristo ha sido hecha por obra de la virtud divina, que es infinita. Pero es propio de una virtud infinita producir instantáneamente su efecto. Luego la concepción de Cristo fue instantánea.

SOLUCIÓN

Según la fe es preciso sostener que la concepción de Cristo sucedió al instante. Pues la naturaleza humana no fue asumida antes de que fuera perfeccionada en su especie, dado que las partes no sólo son asumibles en razón del todo –como resulta evidente por lo dicho en la distinción 2 (q. 2, a. 3, qla. 1)–, y el cuerpo por el alma. Además, las propiedades y los accidentes de la naturaleza humana no se predican del Hijo de Dios antes de la asunción. Luego, todo lo que de humano se atribuye al Hijo de Dios, no precede a un completarse de la naturaleza humana. Sin embargo se habla de la concepción del Hijo de Dios, como consta en el *Símbolo*: "que fue concebido por el Espíritu Santo" etc. Es preciso, por tanto, que en Cristo la concepción no preceda en el tiempo a la naturaleza completa de su carne; y así resulta que al mismo tiempo que se estaba concibiendo fue concebida. Por consiguiente, es preciso sostener que aquella concepción fue instantánea, de tal modo que en el mismo instante sucediera esto: la transformación de aquella sangre material en la carne y en las demás partes del cuerpo de Cristo, la formación de los órganos, la animación del cuerpo orgánico, y la asunción del cuerpo animado en la unidad de la persona divina.

En los demás hombres, en cambio, esto se realiza sucesivamente, por lo que la concepción del varón no se lleva a cabo hasta el día cuarenta –como dice el Filósofo en *De animalibus* (9; mejor: *De hist. an.,* VIII, 3)– en tanto que la de la mujer hasta el noventa. Pero para complementar el cuerpo del varón parece que San Agustín añade seis días, que según él –en la *Epistola ad Hieronymum* (mejor: *De div. quaest. 83*, q. 56)–, se diferencian así: "en los primeros seis días el semen se parece a la leche; en nueve días se transforma en sangre; a continuación, en diez días se solidifica; en dieciocho días se forma hasta tomar los perfectos rasgos de los miembros; desde este momento, en el período que falta hasta el tiempo del parto, aumenta de tamaño". De aquí el verso: "seis días en leche, nueve en sangre, doce la carne, dieciocho configuran los miembros".

En cambio en la concepción de Cristo la materia suministrada por la Virgen ha tomado inmediatamente la forma y la figura del cuerpo humano y el alma, y ha sido asumida en la unidad de la persona divina.

RESPUESTAS

1. Cristo debió ser semejante a los hermanos en todas las cosas que eran necesarias para su reparación; como son aquéllas en que consiste la autenticidad de la naturaleza humana: a saber, sus partes esenciales, las propiedades naturales y las pasiones, con que se debía realizar la obra de la redención. En las demás cosas, en cambio, debió sobresalir como salvador de los hombres.

2. El tiempo determinado de la generación requerido por una especie no demuestra la autenticidad de la especie en una cosa, sino la virtud de quien engendra en aquella especie. Por ello, aunque Cristo ha sido concebido en una auténtica naturaleza humana, sin embargo, como aquella concepción no ha sido realizada por la acción de una virtud humana, no es preciso que se requiera el mismo tiempo que se exige para la concepción de los demás.

3. La cantidad requerida por una especie no se halla en una punto indivisible, sino que posee una cierta amplitud; por eso en la especie humana se halla una cantidad mayor y menor, ya sea en el mismo individuo según los diversos tiempos, ya sea en los diversos individuos; como es evidente por los sentidos. Pero el mínimo de la cantidad en un individuo se encuentra, en cambio, en el primer instante de su configuración y animación. Tal cantidad es tan pequeña que supera poco la dimensión de una hormiga –como dice el Filósofo en *De animalibus* (9; mejor: *De hist. an.,* VIII, 3) sobre una mujer que sufrió un aborto en el día cuarenta: en aquella circunstancia se halló que el cuerpo del feto tenía todos los miembros diferenciados, aunque su tamaño fuese el de una gran hormiga–. En cambio, la mayor magnitud en un individuo se encuentra en el último grado del crecimiento; y como el máximo es diferente en los diversos individuos, así, proporcionalmente, también lo es el mínimo.

Por eso pudo suceder que el cuerpo de Cristo, perfectamente configurado en el primer instante de su concepción, tuviese la cantidad suficiente para la especie humana; la cual es menor, en cambio, que la requerida para el comienzo de su humanidad si hubiese sido concebido naturalmente –teniendo en cuenta la magnitud que tuvo en la edad completa en comparación a los demás hombres–. De tal modo que, hasta el día cuarenta o cuarenta y seis, creciendo, llegó hasta el tamaño que en él debió ser mínimo en proporción a los demás hombres; y desde aquel momento creció como crecen también los demás. De esta manera estuvo en el seno de su madre todo el tiempo que le sirvió para el crecimiento de su cuerpo, y que en los demás sirve para el cambio, para la configuración, para la animación y para el crecimiento.

4. Resulta verdadero generalmente que en todo movimiento continuo no es concebible un último instante en el cual lo que se mueve diste del término final [*ad quem*], aunque sí sea concebible un primer instante en el que esté en el término final –tal como enseña el Filósofo en *Physica* (VIII, 8)–. Por ejemplo, si algo se mueve desde lo negro a lo blanco, en el último instante que mide aquel movimiento, lo blanco está en el

móvil –porque el último término del tiempo corresponde al último instante del movimiento–; pero en todo instante de dicho tiempo que se conciba como anterior al último instante, el móvil dista de lo blanco. En cambio, no es concebible un segundo último instante –antes del último–, dado que entre dos instantes cualquiera hay un tiempo intermedio –como lo demuestra el Filósofo en *Physica* (VI, 3)– . Por eso no es concebible un último instante en que lo que llegue a ser blanco no sea blanco.

Y ocurre lo mismo en los cambios, los cuales, aunque no son movimiento, acompañan no obstante a algún movimiento –como la generación sigue a la alteración, y la iluminación sigue al movimiento local del sol–. En efecto, no es concebible un último instante en el que lo que llegue a ser fuego no sea fuego, ni un instante en que el aire iluminado sea oscuro; porque el término inicial [*a quo*] en tales cambios está presente en lo que se transforma durante todo el tiempo que mide el movimiento, y el cambio sólo se une como término final en el último instante de aquel tiempo.

Por tanto, sostengo que la concepción del cuerpo de Cristo, aunque no sea un movimiento –porque carece de sucesión–, sin embargo se une a un movimiento local – por lo menos al movimiento local de la sangre material hacia la sede de la generación, adonde se ha congregado desde todas las partes–. Y en el último término de aquel movimiento aquella materia quedó bajo la especie del cuerpo de Cristo; y así hay que entender el primer instante en que ella fue el cuerpo de Cristo. Pero en todo el tiempo precedente a este instante, ella era sangre; por eso no se concibe un último instante en el que fuera sangre, sino un último tiempo. El tiempo, en cambio, está a continuación del instante sin que se interponga un tiempo intermedio –como tampoco entre la línea y el punto es necesario que exista un intermedio–. Por eso, la forma de la sangre y la forma del cuerpo de Cristo se sucedieron con continuidad en aquella materia; y no se debe poner un tiempo intermedio para que sea considerada una concepción sucesiva.

5. El devenir se puede entender de dos maneras. La primera, en cuanto se refiere al movimiento que precede a la existencia de la cosa que se dice que deviene; y así es preciso que el devenir de la cosa preceda en la duración a su ser hecha, como demuestra la objeción. La segunda manera, en cuanto se llama devenir al término mismo del movimiento que introduce el ser; de este modo con el término "ser iluminado" se indica no sólo su devenir sino también lo que tiene el fin. Y tal devenir no ha precedido en el tiempo al ser hecho, y sólo se distingue de él mentalmente. En efecto, lo que es el ser iluminado, considerado en sí mismo, se indica como un ser hecho, como cuando se dice "iluminado"; pero si se considera como algo del movimiento precedente –o sea el final–, se indica como un devenir, como cuando se dice "iluminarse". Por eso sólo es verdadero decirlo en el primer instante en que termina el movimiento precedente; aunque después sea siempre verdadero decir que eso se ha hecho. En tal acepción del devenir no hay necesidad de que hay el no ser, sino que sea ahora el ser en primer lugar. En este sentido es verdadero afirmar que Cristo se está concibiendo y ha sido concebido al mismo tiempo: y por eso no se requiere que la generación haya sido sucesiva.

Artículo 3: Si convino que Cristo fuera santificado
(III, q34, a1)

OBJECIONES

1. Parece que no convino que Cristo fuera santificado, porque como está escrito en *Hebreos* (7, 26-27): "Así es el Sumo sacerdote que nos convenía, que no tuviera necesidad de ofrecer sacrificios cada día, como sacerdote, primero por sus propios pecados, luego por los del pueblo" . Pero Cristo, como vino para orar y ofrecer sacrificios por el pueblo, vino también para santificar al pueblo. Luego tampoco tuvo necesidad de santificarse a sí mismo.

2. En todo orden, el primero que mueve es inmóvil. Pero Cristo es el principio de toda santificación humana. Luego Él no ha sido santificado.

3. Todo lo que llega a ser, lo hace desde un contrario. En efecto, según el Filósofo en *Physica* (VIII*,* 7), las generaciones derivan de los contrarios. Pero Cristo fue inmune a todo pecado, que es lo contrario de la santidad. Luego no se afirma que Cristo haya sido santificado.

4. Si se objeta que su carne antes de ser asumida estuvo sometida al pecado –como se dice en el Texto [de las *Sententiae*]–, se afirma entonces que Cristo ha sido santificado para su propia purificación. Mas por el contrario, este nombre de "Cristo" es el nombre de la hipóstasis subsistente en dos naturalezas. Por tanto no se puede decir Cristo de nada que haya precedido a aquella unión. Pero la contaminación a que su carne había sido sometida en los padres, existió sólo antes de la unión. Luego Cristo no puede decirse santificado por causa de ella.

EN CONTRA, está lo escrito en *Juan* (10, 36): "A quien el Padre ha santificado y enviado al mundo". Luego Cristo ha sido santificado.

Además, Cristo se dice ungido. Pero la unción espiritual es causa de la santidad. Luego también se puede decir de Él que fue santificado.

SOLUCIÓN

Ser santificado es hacerse santo. Pero uno puede hacerse santo de dos maneras: primero, desde lo santo, y en segundo lugar, desde lo no santo. Desde lo santo, esto puede suceder nuevamente de dos maneras: o bien desde lo menos santo se hace más santo –como está escrito en *Juan* (17, 17): "Padre, santificados en la verdad": pues los Apóstoles entonces ya eran santos–; o bien según la continuación de la santidad conservada en el mismo grado, y de este modo Cristo puede decirse santificado –tal como Él dice allí mismo (*Jn.,* 17, 19): "Por ellos yo me santifico a mí mismo", porque la continuación tiene un cierto modo de santificación con motivo de la sucesión–. Pero este modo de hablar no parece normal; por consiguiente no hablamos de la santificación en este sentido.

También se dice que uno deviene santo desde lo no santo de dos maneras. La primera, desde lo no santo en sentido contrario o privativo; al modo como se dice que el pecador es santificado por la gracia; y según esta manera no puede decirse que Cristo haya sido santificado, dado que no se puede pensar que en Él haya existido la falta de la santidad con el apoyo suyo: porque al mismo tiempo que fue hombre fue hombre santo. La segunda, desde lo no santo en sentido negativo; y en esto hay que hacer nuevamente una distinción: porque o bien se dice hecho santo desde lo no santo refiriéndose a la santidad creada –que es la del hombre; y en este sentido se dice que Cristo se ha hecho santo al igual que se dice también que se ha hecho hombre–. O bien, refiriéndose a la santidad increada, y así se dice hecho santo del mismo modo que se dice que un hombre se ha hecho Dios: una afirmación que o bien es falsa, o bien es menos propia que la primera, a saber: "que Dios se ha hecho hombre"; esto se verá más adelante en la distinción 7 . Y de este modo se puede admitir en cierto sentido que Cristo ha sido santificado.

RESPUESTAS

1. Como Cristo no tuvo necesidad de rogar por sí o de ofrecer sacrificios, así tampoco debió ser santificado en el modo en que había venido a santificar a los demás –a saber, por medio de la purificación de los pecados–. Sin embargo, con esto no se elimina el hecho de que Él haya sido hecho el hombre santo de toda la Trinidad, ya que antes no era ni hombre, ni santo.

2. El primero que mueve en un orden determinado de seres móviles no es preciso que sea inmóvil de manera absoluta, sino tan sólo inmóvil respecto a aquel género de movimiento –al igual que el cielo, que es el primer ente que cambia, ciertamente se mueve, pero no se transforma; en efecto, él no es el primero que mueve en absoluto–. De la misma manera también Cristo, en cuanto hombre, no es el primero que santifica en absoluto, sino Dios Trinidad; en cambio, es el primero que santifica en cuanto hombre, bajo la forma del que satisface por el pecado, y en este sentido no ha sido santificado; en cambio en alguna manera Él ha sido santificado.

3. No es preciso que todo lo que llega a ser provenga de un contrario, sino únicamente lo que llega a ser mediante generación y alteración. Sin embargo, se requiere que todo lo que llega a ser provenga de algo que no se daba antes –como dice el Filósofo en *Physica* (I, 5)–, a saber: que no esté y llegue a ser al mismo tiempo. De este modo, no sólo llegan a ser lo contrario o la privación –que requieren de un sujeto–, sino también la negación, que no requiere que exista un sujeto. Es en este sentido como Cristo se hace santo de lo no santo, como se ha dicho.

Concedemos los demás argumentos.

"Estuvo sometida al pecado en María". Por el contrario, lo que no existe no puede estar sometido al pecado; pero la carne de Cristo sólo existió en Él mismo; luego es falso lo que se afirma. Hay que decir que aunque la carne de Cristo sólo haya existido en acto en Él mismo, en cambio ha existido materialmente en la santísima Virgen y en otros; mas de modo diverso: porque en la Virgen preexistía aquella materia esencialmente, en tanto que en los otros anteriores existía sólo originariamente –como se ha dicho–. Y según el modo en que ha existido en cada uno, ha sido sometida al pecado.

"Así también lo es el orden levítico". Parece que el razonamiento del Apóstol no sirve. En efecto puede suceder que el padre del Papa haya pagado los diezmos a un simple sacerdote; sin embargo no por eso el Papa sería inferior a aquel sacerdote. Y así no parece seguirse que si Abraham pagó los diezmos a Melquisedec, por eso el orden levítico haya sido inferior a Melquisedec. Sin embargo hay que decir –según algunos autores–, que el Apóstol se basa en el supuesto de que Abraham fue superior a todos los que han venido después de él; por eso, si Melquisedec fue superior a Abraham, fue superior también a Leví y a Aarón. Pero como esta suposición o bien es dudosa o bien falsa –al considerar al menos a la santísima Virgen–, es más lógico sostener que el Apóstol no quiere demostrar que Melquisedec fue personalmente más importante que Aarón, sino que el sacerdocio de Cristo –simbolizado por el sacerdocio de Melquisedec–, es superior al sacerdocio de Aarón. Luego la fuerza del razonamiento del Apóstol se funda sobre un símbolo. En efecto, pagando los diezmos a Melquisedec, Abraham representó el símbolo de que él, con todos sus descendientes, era inferior al sacerdocio de Cristo, simbolizado por Melquisedec.

"Según su principio seminal". Según el Filósofo en *Physica* (II, 3) y *Metaphysica* (V, 2): "el semen está en el género de causa eficiente". Por eso se dice que han estado en Abraham según aquel principio seminal aquellos que han sido concebidos por medio de la virtud activa que descendía originariamente de Abraham; lo cual no se puede afirmar de Cristo –omo resulta evidente por lo que se ha dicho–.

"Su madre no lo concibió con concupiscencia, sino con gracia". Esta expresión latina [*non eum mater concupiscentia, sed gratia concepit*] se puede entender de dos maneras. La primera, en el sentido de que los términos *concupiscentia* y *gratia* sean casos nominativos; en efecto, se dice así que la concupiscencia es la madre de quienes nacen mediante la concupiscencia, y la gracia es la madre de Cristo que ha nacido por medio de la gracia. Según la segunda manera se puede entender en el sentido de que sean casos ablativos, para indicar que la madre de Cristo no lo engendró con la concupiscencia, sino con la gracia; en este sentido la afirmación es propia y literal.

"Dado que, como explican los filósofos de la naturaleza, ése es el número de días en

que la forma del cuerpo humano llega a ser perfecta”. Esto se puede explicar de manera diferente a como lo explica el Maestro más adelante, para entender la totalidad del cuerpo humano comprendiendo no sólo la figura, sino también la cantidad debida; de tal modo que con estos cuarenta y seis días se entienda todo el tiempo hasta el parto. Pues cuarenta y seis multiplicado por seis (que es un número perfecto), da el resultado de 276 días: que es el número de días que se calculan partiendo del octavo de las Calendas de abril –cuando Cristo fue concebido– hasta el octavo de las Calendas de enero –cuando Cristo nació–. Es lo que se halla en San Agustín en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (*q. 55 et 56).*

La encarnación de Cristo por obra del Espíritu Santo

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Cómo puede decirse que Cristo fue concebido por el Espíritu Santo.*

– *Duda*: si la Encarnación es obra de la Trinidad indivisa, no se le puede atribuir al Espíritu Santo excluidos el Padre y el Hijo.

– *Respuestas:* Puede hacerse esa atribución para resaltar en carácter de don de Dios, pues el Espíritu Santo es caridad.

– También se afirma, con San Agustín, que en todo caso al nombrar una de las Personas divinas se debe entender que coopera toda la Trinidad.

2. *Razones por las que se dice que Cristo ha nacido por obra del Espíritu Santo.*

– *Primera razón:* el Espíritu Santo no puede ser considerado padre de Cristo en cuanto hombre (aunque sí hijo de la Virgen), porque no todo lo que nace de algo lo hace en la forma de filiación. Se habla así para indicar la gracia por la que el hombre, sin ningún mérito, pueda ser Hijo de Dios.

– *Segunda razón*: porque mediante la gracia y operación del Espíritu Santo el Verbo se ha hecho carne, y no porque procediera de su sustancia.

3. *Se resuelve alguna dificultad planteada por el apóstol.*

– *Duda:* el apóstol dice que Cristo "se ha hecho del semen de David" y "se ha hecho de mujer", pero nosotros profesamos que Cristo ha nacido de la Virgen.

– *Respuestas*: se dice que "se ha hecho" para indicar que Cristo no ha surgido de una mezcla seminal, sino concebido por el Espíritu Santo, por cuanto dicha expresión indica mayor poder.

– También se dice que "se ha hecho del semen de David" porque fue formado de la carne de la Virgen que era de dicha estirpe.

Texto de Pedro Lombardo

[1] *Por qué en la Sagrada Escritura la Encarnación –que es obra de la Trinidad– se atribuye más veces al Espíritu Santo, y se dice también que Cristo ha sido concebido y ha nacido de Él* .– En realidad, ya que –como hemos explicado anteriormente (en la distinción 1)–, la Encarnación es obra del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, nos parece digno de investigar por qué en la Escritura se atribuye esta obra más veces al Espíritu Santo, y Cristo mismo sea recordado como concebido y nacido de Él. En efecto, la obra de la Encarnación es atribuida más frecuentemente al Espíritu Santo, no porque la haya realizado Él solo sin el Padre y el Hijo, sino porque el Espíritu Santo es la caridad y el don del Padre y del Hijo; y con la inefable caridad de Dios, el Verbo de Dios se ha hecho carne; y con el inestimable don de Dios, el Hijo de Dios unió a sí la condición de siervo. Por eso esta frecuente designación del Espíritu Santo no excluye de aquella obra al Padre o al Hijo, sino que más bien, nombrado uno, se entienden los tres, como acaece a menudo en las demás obras.

Presentación del texto de San Agustín .– Por eso San Agustín, poniendo a discusión este asunto, lo resuelve en los siguientes términos en su *Enchiridion* (38): "Dado que toda la Trinidad –ya que son inseparables las obras de la Trinidad– ha tomado parte en la formación de aquella criatura que la Virgen engendró y dio a luz, por más que se refiera sólo a la persona del Hijo, ¿por qué en su creación sólo se nombra al Espíritu Santo?".

Solución.– "¿Es acaso porque, cuando se nombra a una de las tres personas a propósito de alguna obra, se debe entender que coopera toda la Trinidad? Así es en verdad, y podría demostrarse con ejemplos" (San Agustín, *Enchir.,* 38). Habéis oído la presentación del problema y su solución.

[2] *En qué sentido se dice que Cristo ha sido concebido y ha nacido del Espíritu Santo*.– "Mas no debemos detenernos por más tiempo en esto. En efecto, impresiona que se diga que Cristo ha nacido del Espíritu Santo, ya que de ningún modo es hijo del Espíritu" (San Agustín, *Enchir.,* 38). "¿Tenemos que afirmar acaso que el Espíritu Santo es el padre del hombre Cristo, de manera que Dios Padre ha engendrado al Verbo, y así el Espíritu Santo ha engendrado al hombre; así el único Cristo procedería de ambas sustancias: hijo de Dios Padre en cuanto Verbo, e hijo del Espíritu Santo en cuanto hombre, porque el Espíritu Santo le habría engendrado de la Virgen madre, como su padre? ¿Quién se atreverá a sostener esto, que es tan absurdo que los oídos de ningún fiel son capaces de soportarlo?" (San Agustín, *Enchir.,* 38). Por eso "desde el momento que admitimos que Cristo ha nacido por obra del Espíritu Santo de María Virgen, es difícil explicar de qué manera no sea hijo del Espíritu Santo siendo hijo de la Virgen, dado que ha nacido tanto de Él como de ella. Sin duda alguna, no ha nacido de Él como de un padre, pero sí ha nacido de ella como de una madre" (San Agustín, *Enchir.,* 38).

No todo lo que nace de algo se dice que es su hijo.– “Pero no se debe admitir que todo lo que nace de una cosa sea denominado necesariamente su hijo. En efecto, dejando aparte el hecho de que del hombre nace de una manera un hijo, de otra manera también surge el pelo, el piojo y el gusano, entre los cuales no hay ningún hijo. Por lo tanto, dejando aparte esto –porque el cotejar ciertas cosas con una realidad tan grande es una monstruosidad–, ciertamente nadie dirá correctamente que son hijos del agua los que nacen del agua y del Espíritu Santo, sino que todos son llamados hijos de Dios Padre y de la Iglesia madre. Por tanto, así como Cristo ha nacido del Espíritu Santo y en cambio no es hijo del Espíritu Santo, así, por el contrario, no todos los que se dicen hijos de uno, se dice también por ello que han nacido de él –como aquellos que son adoptados–. Así también son llamados hijos de la gehena no los que han nacido de ella, sino los destinados a ella” (San Agustín, *Enchir.,* 39).

“Por tanto, como algo nace de otro y no de manera que sea hijo, y por el contrario no todo el que se dice hijo ha nacido de aquél de quien se dice hijo; ciertamente, de este modo ha nacido Cristo: de María, como hijo; y del Espíritu Santo, no como hijo, lo que nos sugiere la gracia de Dios por la que el hombre, sin ningún mérito precedente, al comienzo mismo de la naturaleza en la que él comenzó a existir, se pudiera unir al Verbo de Dios en una unión personal tan grande que fuese Hijo de Dios aquél mismo que era hijo del hombre, e hijo del hombre quien era Hijo de Dios. Y así, al tomar la naturaleza humana, en cierto modo se hiciese natural al hombre la gracia misma con la que no se puede admitir ningún pecado. Gracia que está significada por el Espíritu Santo, porque Él es Dios de modo tan propio que es también «don de Dios» (*He.,* 8, 20)” (San Agustín, *Enchir.,* 40). “Por tanto, con esta afirmación con la que se dice que el nacimiento de Cristo es del Espíritu Santo, ¿qué otra cosa se demuestra sino la gracia misma”, con la que el hombre “de modo maravilloso e inefable se ha unido al Verbo de Dios, y se ha formado” (San Agustín, *Enchir.,* 37), y llenado corporalmente de la gracia divina?

Otra razón por la que se dice que ha nacido del Espíritu Santo .– También se puede decir que Cristo, en cuanto hombre, ha nacido del Espíritu Santo “porque Él lo hizo; pues en cuanto es hombre, Él mismo se ha hecho, como dice el Apóstol” (San Agustín, *Enchir.,* 38).

San Jerónimo en ‘Explanatione fidei catholicae’.– Por tanto se dice concebido y nacido del Espíritu Santo, no en el sentido de que el Espíritu Santo haya sido para la Virgen “como el semen” (mejor: Pelagio, *Libell.,* 4) –pues el parto no tomó el semen de la sustancia del Espíritu Santo–, sino porque por la gracia de Dios y por obra del Espíritu Santo lo que se unió al Verbo ha sido tomado de la carne de la Virgen.

San Ambrosio.– También en el Evangelio, según esta interpretación se lee que María “se halló encinta por obra del Espíritu Santo” (*Mt.,* 1, 18). Sugiriendo el significado de tal afirmación, dice San Ambrosio en *De Spiritu Sancto* (II, 5): “Lo que es de algo, o lo es de su sustancia o de su poder; de su sustancia, como el Hijo que es del Padre y el

Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo; de su poder, en cambio, como todas las cosas son de Dios". Por tanto ¿como María se halló encinta por obra del Espíritu Santo? Si fue como de su sustancia ¿se transformó el Espíritu en carne y huesos? No, por cierto. Pero si la Virgen concibió como por su operación y su poder, ¿quién negará que el Espíritu Santo es el autor de la Encarnación del Señor?".

[3] *Por qué dice el Apóstol que Cristo se ha hecho, en tanto que nosotros profesamos que Él ha nacido*.– Mas se puede preguntar "mientras nosotros confesamos que el Salvador ha nacido, ¿cómo es posible que el Apóstol diga que «se ha hecho del semen de David» (*Rom.,* 1, 3), y en otro lugar «hecho de mujer» (*Gál.,* 4, 4), mientras que una cosa es ser hecho y otra cosa nacer? Luego con tal afirmación el Apóstol indicó otra cosa. En efecto, ya que en el seno de la Virgen la carne del Señor se ha formado y el cuerpo se ha hecho no con un semen humano, sino por efecto y poder del Espíritu Santo, por este motivo dice el Apóstol que «se ha hecho» y no que «ha nacido». Pues una cosa es engendrar del semen y de la sangre coagulada, y otra cosa procrear no con mezcla, sino con el poder" (*Quaest.,* II, q. 44). Los hombres pueden engendrar hijos hombres, pero no hacerlos. He aquí por qué dijo el Apóstol *hecho* y no *nacido*: a saber, para evitar que su nacimiento –que tuvo lugar sin semen de hombre–, se considerase semejante al nuestro, que se lleva a cabo con la mezcla de los sémenes.

Por qué se dice 'del semen de David'.– Por eso, cuando el Apóstol decía "se ha hecho", añadió "del semen de David", porque, "aunque en la concepción de la Virgen no existió el semen de un hombre, sin embargo, dado que Cristo ha sido formado de la carne que resultó del semen, es correcto decir que se ha hecho del semen" (San Pseudo Agustín, *Sermo 238*).

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber tratado de la Encarnación por parte de lo asumido, mostrando qué es lo que fue asumido, y cuál haya sido su condición antes de que fuese asumido, en esta parte trata del principio efectivo de lo asumido mismo. Y se divide en dos partes: en la primera, manifiesta por qué la eficacia de la naturaleza asumida se apropia al Espíritu Santo; en la segunda, propone una duda que surge de lo que se ha dicho, donde escribe: “Mas no debemos detenernos por más tiempo en esto”. Sobre el primer punto hace tres cosas: en primer lugar, plantea el problema; en segundo lugar, proporciona su solución, donde escribe: “En realidad, […] la Encarnación es obra del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”; en tercer lugar, lo confirma mediante la autoridad, donde escribe: “Dado que toda la Trinidad ha hecho aquella criatura”.

“Mas no debemos detenernos por más tiempo en esto”. Aquí presenta una duda que surge de lo que se ha dicho anteriormente. En efecto, si Cristo, en cuanto hombre, ha nacido del Espíritu Santo parece que en cuanto hombre es hijo del Espíritu Santo. A este propósito, por tanto, hace dos cosas: en primer lugar, presenta la duda; a continuación la resuelve, donde dice: “Por eso desde el momento que admitimos que Cristo ha nacido por obra del Espíritu Santo de María Virgen”. Con respecto a esto hace dos cosas: primero muestra que no se dice que Cristo haya nacido del Espíritu Santo como del Padre; lo segundo, explica en qué sentido se dice que Cristo ha nacido del Espíritu Santo, donde dice: “Por tanto, como algo nace de otro y no de manera que sea hijo”. A este propósito hace dos cosas: la primera, muestra que esto se dice para indicar el modo de aquel nacimiento, porque es por la gracia, por lo que la preposición “de” [*de*; en *de Spiritu Sancto*] indica la modalidad de la obra; la segunda, muestra otro sentido en que se puede decir esto, a saber, porque el Espíritu Santo ha hecho a Cristo en cuanto es hombre, por lo que el término “de” designa la condición de la causa eficiente, donde escribe: “También se puede decir que Cristo, en cuanto hombre, ha nacido del Espíritu”. Sobre este punto hace nuevamente dos cosas: en primer lugar, prosigue el discurso indicado en el segundo miembro; en segundo lugar, presenta un problema introducido a propósito de la frase del Apóstol, donde escribe: “Mas se puede preguntar mientras nosotros confesamos que el Salvador ha nacido”.

Cuestión 1

Aquí hay una triple cuestión. La primera, sobre la concepción de Cristo en relación con la causalidad del Espíritu Santo. La segunda, sobre la concepción en relación con la madre que concibe. La tercera, sobre la concepción en relación con la gracia por la que se dice que ha sido efectuada la concepción.

Sobre el primer punto se inquieren dos cosas: 1. Si la causalidad de la concepción se debe apropiar al Espíritu Santo; 2. Si como consecuencia de tal causalidad de Cristo, en cuanto hombre, se puede decir que el Espíritu Santo es padre.

Artículo 1: Si la causalidad de la concepción de Cristo se debe apropiar a una persona
(III, q32, a1, a2 y a3)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que la causalidad no se debe apropiar a ninguna persona, pues la acción de Dios es su esencia. Pero la esencia es común a las tres personas y no es apropiable a ninguna de ellas. Luego tampoco la acción divina con que ha sido realizada la concepción de Cristo-hombre debe ser apropiada a una persona.

2. El Damasceno dice en *De fide orthodoxa* (I, 3) que en la Encarnación "se manifiestan al mismo tiempo la bondad, el poder, la justicia y la sabiduría de Dios". Pero al igual que la bondad es apropiada al Espíritu Santo, así lo es el poder al Padre y la sabiduría al Hijo. Luego la causalidad de la carne asumida no se debe apropiar a una persona más que a otra.

EN CONTRA, toda obra de Dios procede de Él por razón de un atributo suyo, así como la obra de la criatura procede de ella por razón de su forma. Pero cada uno de los atributos divinos es apropiable a una persona. Luego también toda obra divina debe ser atribuida a una persona como a su causa eficiente; y de igual modo debe serlo la obra de la Encarnación.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que la causalidad se debe apropiar al Padre, pues a Él se atribuye el poder, y el poder activo que se encuentra únicamente en Dios es un principio causal. Luego toda causalidad debe ser apropiada especialmente al Padre.

2. Como el Maestro ha dicho anteriormente (d. 1): "la misión del Hijo es su Encarnación". Pero la misión eterna del Hijo es atribuida propiamente al Padre. Luego se debe atribuir también al Padre la causalidad de la Encarnación.

EN CONTRA, según Orígenes al igual que la generación eterna del Hijo es del Padre sin una madre, así también su generación temporal es de la madre sin un padre. Pero esto no podría tener lugar si la causa de la Encarnación se atribuyese al Padre. Luego no es lógico atribuírsela a Él.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que [la concepción de Cristo] se debe atribuir al Hijo, pues como se ha sostenido con las palabras del Damasceno (en la distinción 3; *De fide,* III, 2), la sabiduría divina "como semen divino, […] de la santísima y purísima sangre de la misma Virgen unió a sí mismo la carne". Pero, como dice el Filósofo en *Physica* (II, 3), "el semen es

un principio activo”. Luego la causalidad de la Encarnación debe ser atribuida al Hijo.

2. San Bernardo dice en *Liber de consideratione* (V, 10) que la sabiduría de Dios es aquella mujer del Evangelio que con el fermento de la fe de la Virgen gloriosa ha mezclado tres semillas: a saber la nueva, la antigua y la eterna; la nueva, en la creación del alma de la nada; la antigua, en la asunción del cuerpo de la naturaleza de Adán; la eterna, en la unión de la deidad. Pero la sabiduría se atribuye al Hijo. Luego la causalidad de la Encarnación se debe atribuir al Hijo.

EN CONTRA, parece absurdo que un ser se haga a sí mismo o se engendre a sí mismo, como dice San Agustín en *De Trinitate* (I, 1). Pero las apropiaciones se fundan sobre una cierta homogeneidad. Luego, como el Hijo mismo de Dios se ha hecho hombre, no se le debe atribuir a Él la causa de la Encarnación, sino a otra persona.

SUBCUESTIÓN IV
OBJECIONES

1. Parece que [la Encarnación de Cristo] no se debe atribuir de ninguna manera al Espíritu Santo, de modo que se diga que fue concebido del Espíritu Santo, pues el Espíritu Santo es la caridad y el don de Dios –como se ha dicho en el libro I, distinción 1–. Pero no es correcto decir que Cristo ha sido concebido de la caridad y del don de Dios. Luego no se debe decir de ninguna manera que ha sido concebido del Espíritu Santo.

2. Como se ha visto de las palabras de San Agustín en el libro I, distinción 36 (*De natura boni,* 27), la preposición latina “de” indica consustancialidad, por eso sólo decimos que un ser se hace de otro, si es de su sustancia. En efecto, decimos que el Hijo es *del* Padre y no, en cambio, que *de* Dios es el cielo y la tierra. Pero Cristo en cuanto hombre no es consustancial al Espíritu Santo. Luego no se debe decir nacido del Espíritu Santo.

EN CONTRA, está escrito en *Mateo* (1, 20): “Lo engendrado en ella es del Espíritu Santo”.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Como dice Dionisio en *De divinis nominibus* (2), todo nombre de Dios que señala una operación en las criaturas corresponde a toda la Trinidad en común. Por eso, en toda actividad divina se muestran los atributos apropiados a las tres personas: a saber el poder, la sabiduría y la bondad; los cuales también se manifiestan en la obra de la Encarnación, tal como dice el Damasceno en *De fide orthodoxa* (III, 1): “La bondad, en cuanto no desdeñó la salvación de la propia criatura; el poder, en cuanto unió las entidades más lejanas; la sabiduría, en cuanto ideó la modalidad idónea de lo que parecía imposible; la justicia, en cuanto restauró la salvación del género humano bajo forma de satisfacción”. Sin embargo cada obra divina es apropiable a una persona más que otra por el hecho de

que en ella se manifiesta más el atributo que se atribuye a esa persona.

Pero la bondad divina se manifiesta en la actividad divina en cuanto, sin tener necesidad de ello, comunica a la criatura lo que es suyo. Y en la medida en que las cosas que se comunican son menos debidas a la criatura, y como más propias de Dios, tanto más se manifiesta su bondad; tales son las cosas que se añaden gratuitamente a la naturaleza. Por eso, la gracia se atribuye al Espíritu Santo, al que se atribuye la bondad.

Luego, dado que es particularmente superior a la condición de la naturaleza humana el hecho de que ella sea asumida en la unidad de la persona divina, tal obra debe ser atribuida especialmente al Espíritu Santo.

RESPUESTAS

1. Los atributos apropiados a las personas presuponen la noción de esencia. Pero las actividades divinas presuponen los atributos por razón del entendimiento. Por eso, por la apropiación de los atributos, a una persona no se le atribuye la esencia sino la operación: porque el juicio de lo que sigue depende de lo que precede, y no al revés.

2. Aunque en la Encarnación se manifiesten aquellas cuatro cosas, sin embargo destaca allí principalmente la bondad divina, como consta por lo dicho.

3. Concedemos el tercer argumento.

SOLUCIÓN II

Parece que al Padre se le deben atribuir aquellas operaciones divinas en las que se manifiesta especialmente el poder, por ello la obra de la creación se atribuye al Padre. De hecho, el poder se mide por el efecto producido; la bondad, en cambio, por la generosidad del don. Es así que en la obra de la creación las cosas pasan a la existencia, pero en ese caso no les ha sido dado algo más de lo que la naturaleza exige; como sí sucede en la recreación: en la que las cosas no son enteramente producidas desde el no-ser, sino que se les proporciona algo que es superior a su condición. Por eso, lo que atañe a la recreación es apropiado al Espíritu Santo y no al Padre.

RESPUESTAS

1. Aunque el poder indique de por sí un principio activo, sin embargo, en los seres que actúan con voluntad, es la voluntad la que manda lo que el poder lleva a cabo. Pero el objeto de la voluntad es el bien. Por consiguiente, en la actividad de quien actúa con voluntad, lo principal es la bondad, y como ejecutor secundario el poder, especialmente cuando toda la índole del efecto es la bondad de quien obra. Luego tales obras se apropian al Espíritu Santo.

2. En la Encarnación existen dos factores: a saber, la persona que asume y la naturaleza asumida. Por tanto, la misión nombra la Encarnación especialmente por parte de la persona que asume. Y puesto que solamente el Padre tiene la autoridad sobre el

Hijo, que es quien asume, la misión activa se atribuye al Padre. En cambio la concepción o el nacimiento temporal nombra la Encarnación por parte de la naturaleza asumida, a la que le ha sido concedida gratuitamente ser asumida en la unidad de tal persona. Luego la causalidad de la Encarnación es apropiada no al Padre, sino al Espíritu Santo.

SOLUCIÓN III

Como dice el Filósofo en *Metaphysica* (I, 2): "ordenar es propio del sabio". Por tanto, aquellas operaciones divinas que atañen al orden –como el gobernar y semejantes–, son atribuidas al Hijo, al que se atribuye la sabiduría. En cambio, en la obra de la Encarnación se estima como lo primero el don gratuito con que a la naturaleza humana le ha sido concedido el ser asumida en la unidad de la persona y ser colmada de toda gracia; y la ejecución de aquel don como lo segundo; y eso atañe al orden de Dios. Luego al Espíritu Santo corresponde ser el ejecutor de la Encarnación, pero llevar a cabo el misterio de la Encarnación le compete al Hijo.

RESPUESTAS

1. En la concepción natural del hombre el semen tiene la función de principio activo y también de término, en cuanto el poder que está en el semen atrae a sí aquello con que alimentarse y crecer hasta llegar a la cantidad perfecta. Luego, en cuanto al primer aspecto, la operación del semen se atribuye al Espíritu Santo; pero, en cuanto al segundo, se atribuye al Hijo, dado que la concepción se culmina en la hipóstasis del Hijo.

2. La mezcla de aquellas tres cosas designa la ordenación de la unión de los mismos; pero propiamente allí no ha existido mezcla. Tal disposición presupone la aceptación divina que quiere conferir a la criatura el don de ser conformada a la persona divina con la unión. Luego, aunque la mezcla se pueda atribuir a la sabiduría, sin embargo la Encarnación misma se debe atribuir principalmente al Espíritu Santo.

3. Concedemos este argumento.

SOLUCIÓN IV

La causalidad de la Encarnación es apropiada al Espíritu Santo por el motivo ya aducido. Luego se puede decir que Cristo ha sido concebido del Espíritu Santo, ya sea porque esta preposición "de" indique la forma de la causa eficiente, ya sea porque designe también el motivo de su hacerse; en efecto, el motivo de tener que hacerse la Encarnación es la bondad atribuida al Espíritu Santo.

RESPUESTAS

1. Aunque el Espíritu Santo sea caridad y don, sin embargo con el nombre de caridad y de don no se le define como persona subsistente a quien le corresponde obrar. Por eso, si la preposición "de" indica el poder de la causa eficiente, no se puede decir que Cristo haya sido concebido de la caridad y del don; aunque, tal vez, eso se podría admitir si la preposición "de" indica el motivo de obrar.

2. En sentido amplio la preposición “de” recibe en sentido amplio la acepción de la preposición “desde” [*ex*].

3. Concedemos este argumento.

Artículo 2: Si Cristo, en cuanto hombre, se puede llamar hijo del Espíritu Santo (III, q32, a3)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que Cristo, en cuanto hombre, se puede llamar hijo del Espíritu Santo, pues toda la Trinidad ha realizado indiferentemente la naturaleza humana que asumió Cristo. Pero el hombre Cristo-Jesús se dice en verdad como Hijo de Dios Padre. Luego puede llamarse también hijo del Espíritu Santo, o bien de toda la Trinidad.

2. Según el Filósofo en *De animalibus* (15; mejor: *De gen. an.,* I, 20), es la madre la que proporciona la materia en la generación humana; mientras que la acción es del semen del padre. Pero toda acción que realiza el semen del hombre-padre en la generación humana, en la concepción de Cristo la lleva a cabo el Espíritu Santo, y con mucha mayor eficacia. Por tanto, si con motivo de aquellas acciones un hombre se dice padre de otro, parece que el Espíritu Santo se pueda considerar padre de Cristo según la naturaleza humana.

3. El motivo por el que un hombre se dice padre de un hombre es porque le ha engendrado de una madre semejante en naturaleza. Pero, como parece, se puede decir que el Espíritu Santo engendró a Cristo de María Virgen, como también se dice en la *Glossa* a *Mateo* (3, 9) sobre lo que está escrito: “Dios engendró un hijo de Sara”. Por tanto, como Cristo y el Espíritu Santo tienen la misma naturaleza, parece que se puede decir que el Espíritu Santo es padre de Cristo.

EN CONTRA, está la autoridad de San Agustín alegada en el Texto [de las *Sententiae*].

Además, como el Maestro ha dicho más arriba (en la distinción 1), el motivo por el que el Hijo asumió la carne, y no el Padre o el Espíritu Santo, es para que el nombre de Hijo no se transmitiese a otra persona. Pero no es menos inconveniente que pase a otra persona el nombre de Padre, a que lo haga el nombre de Hijo. Luego el nombre de Padre no se debe transmitir a la persona del Espíritu Santo de modo que se llame padre de Cristo.

SUBCUESTIÓN II

1. Parece que Cristo se puede considerar hijo de la Trinidad, pues Cristo, en cuanto hombre, es una criatura. Pero nosotros, por la creación, somos llamados hijos de la Trinidad según *Deuteronomio* (32, 6): “¿No es Él tu padre?”. Luego también Cristo, en cuanto hombre, se puede decir hijo de la Trinidad.

2. Sobre lo que está escrito en *Romanos* (8, 29): “Para que Él sea el primogénito entre muchos hermanos”, la *Glossa* dice: “Según la naturaleza humana, según la cual tiene los hermanos; en cambio según la naturaleza divina no los tiene”. Pero se llaman

hermanos los que nacen del mismo padre. Luego como el padre de los que se dicen hermanos de Cristo es toda la Trinidad, parece que también lo es de Cristo-hombre según la naturaleza humana.

3. Toda la Trinidad se dice padre de cualquiera que posee la gracia según *Juan* (1, 12): “Les dio el poder de hacerse hijos de Dios”. Pero Cristo poseyó la plenitud de la gracia. Luego, en cuanto hombre, se puede decir que es hijo de toda la Trinidad.

EN CONTRA, como se demostrará más adelante (en la distinción 10), Cristo sólo es hijo si es hijo natural. Pero no es hijo natural de la Trinidad, sino sólo del Padre. Luego no se puede decir que Cristo sea hijo de la Trinidad.

Además, según el Damasceno en *De fide orthodoxa* (I, 8), “no es la naturaleza la que determina la filiación, sino la persona”. Pero, aunque en Cristo haya dos naturalezas, allí no hay más que una única persona divina. Luego, como según la persona eterna no se puede decir hijo de la Trinidad, tampoco se puede decir en modo alguno hijo de la Trinidad.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Según San Agustín en el Texto [de las *Sententiae*; cfr. *Enchir.,* 38], Cristo no es Hijo ni del Espíritu Santo, ni de la Trinidad, sino únicamente de Dios Padre. Pero esto, por un motivo diverso, es negado por diversos autores.

En efecto, en primer lugar, algunos lo niegan no como enteramente falso, sino como dicho equivocadamente, en cuanto da ocasión de errar: ya sea acerca de la generación eterna del Hijo –en la que seguiría una confusión de las relaciones si se dijera del Hijo: hijo de sí mismo y del Espíritu Santo–; ya sea acerca de su generación temporal, para que no parezca que el Espíritu Santo, si se dijera su padre, le ha engendrado de su propia sustancia en cuanto hombre. Y como no se puede decir hijo de la Trinidad en sentido absoluto, así tampoco se le llama hijo por creación, para evitar el error de Arrio quien afirmó que Cristo era una mera criatura; ni por gracia, a fin de evitar el error de Nestorio quien afirmó que en Cristo había dos personas y que la unión de la divinidad al hombre Cristo era solamente por medio de la gracia y no en la persona.

Sin embargo admiten algunos que se puede decir que este hombre es hijo de la Trinidad por la creación, si la expresión “este hombre” indica el supuesto o el individuo del hombre, y no la persona del Hijo de Dios. No obstante, de ningún modo el Hijo de Dios se puede decir hijo de la Trinidad, por la contrariedad de las relaciones. Admiten también que, según la gracia habitual por la que toda la Trinidad habita en el alma de Cristo, se puede decir que este hombre es Hijo de Dios, incluso en cuanto hombre, pero no hijo de la Trinidad; porque de este modo, Él no tiene parecido con las relaciones con las que se distingue la Trinidad, sino que en cuanto a la gracia de unión se dice solamente hijo natural del Padre.

Sin embargo esta opinión no es conforme con las palabras de San Agustín, quien niega en absoluto que Cristo se diga hijo de la Trinidad o del Espíritu Santo. En efecto, eso no puede darse, para evitar la confusión de las relaciones, ya que la confusión deriva de una desordenada mezcla de algunos seres. Pero no seguiría ninguna confusión de ello si, en base a las diversas naturalezas, atribuyésemos al Hijo o al Espíritu Santo relaciones opuestas por razón de diversos respectos, dado que también del Hijo se predican –sin ningún inconveniente–, cosas contrarias por razón de las diversas naturalezas –como que es pasible e impasible–; e incluso relaciones opuestas –como que es inferior e igual al Padre, y también mayor y menor que sí mismo–.

Tampoco niegan esto para evitar el error que podría seguir de ello. Pues no se incurre menos en el error de Arrio al decir que es hijo de la Trinidad por la creación, que si se le llamara criatura en cuanto hombre; lo cual, en cambio, se admite. Y lo mismo debe decirse de los demás errores.

Además, se admite que este hombre es hijo de la Trinidad por creación, en cuanto indica el supuesto o individuo del hombre y no la persona del Hijo; pero esto no concuerda con la segunda teoría que expondremos más adelante (en la distinción 6), según la cual este hombre sólo puede tener el supuesto eterno. De la misma manera también, el hecho de que con la gracia habitual no se refiera a las relaciones que distinguen a las personas, no parece que constituya un motivo por el que no se pueda decir hijo de la Trinidad; porque nosotros nos llamamos hijos de la Trinidad por la gracia, y sin embargo la gracia que está en nosotros es un efecto de la esencia divina que no evoca la distinción de las personas.

Por eso, en segundo lugar, en sintonía con otros autores, debemos sostener una tesis diferente: a saber, que San Agustín lo niega al considerarlo absolutamente falso e imposible. De hecho, la filiación es una relación que deriva de la generación; y la generación es un trayecto hacia el ser; el ser, en cambio, es una cosa del supuesto de la forma o naturaleza. Luego, como la filiación –según el Damasceno (en el lugar antes citado), determina el supuesto o la hipóstasis, uno puede considerarse hijo sólo de aquél de quien recibe la existencia. Pero el ser de Cristo es uno, al menos en cuanto a la segunda teoría –como diremos más adelante en la distinción 6 (q. 2, a. 2)–: y tal ser no lo tiene Cristo de otra persona que no sea el Padre. Luego sólo puede decirse Hijo respecto del Padre.

De manera semejante, tampoco se puede decir que sea hijo de la Trinidad por creación o por gracia; porque cuando en alguien se halla la perfecta noción de un nombre, en modo alguno se tomará aquel nombre suyo con una determinación que lo disminuya –según consta por las palabras de San Agustín en el Texto [de las *Sententiae*]– tal como se dice que la planta es un viviente imperfecto por el alma vegetativa –porque no tiene el ser con el alma sensitiva–, y en cambio, el animal, aunque tenga la misma

alma vegetativa, no se llama viviente imperfecto, porque junto con ella tiene el alma sensitiva. Pero Cristo posee la verdadera noción de la filiación respecto a Dios. Luego no se debe decir que es hijo por creación ni por gracia, dado que de ese modo se indica una filiación imperfecta respecto a Dios, la cual es relativa y no absoluta.

RESPUESTAS

1. No se debe decir que Cristo, en cuanto hombre, sea hijo del Padre por creación, ni siquiera por la formación del cuerpo de Cristo, sino porque aquella formación se completa en la unión personal por la que este hombre es hijo natural de Dios Padre.

2. El Espíritu Santo realiza aquellas acciones no mediante un semen extraído de Él –cosa que corresponde al padre–, sino como si fuese un artesano que trabaja sobre una materia exterior.

3. El Espíritu Santo no engendró a Cristo de la santísima Virgen porque, según el Damasceno en *De fide orthodoxa* (I, 8): “engendrar es producir de la propia sustancia a otro ser”; y aquella *Glossa* debe ser explicada así: “engendró, es decir, hizo que naciera”. Por otra parte, el Espíritu Santo tampoco es semejante a Cristo en aquella naturaleza que formó en el seno de la Virgen. Luego el Espíritu Santo no se puede llamar padre de Cristo según la humanidad.

Concedemos los otros dos argumentos.

SOLUCIÓN II

Ella es evidente por lo que se ha dicho.

RESPUESTAS

1. La expresión ‘criatura’ se refiere al mismo tiempo a la naturaleza y al supuesto, en tanto que ‘filiación’ se refiere solamente al supuesto. Por este motivo la naturaleza humana en Cristo se dice creada, pero no hija. Así, Cristo, en cuanto hombre, no se puede considerar hijo por creación; pero se puede llamar criatura.

2. Cristo se dice “primogénito entre muchos hermanos” según la naturaleza humana, no porque sea hijo como los otros en sentido unívoco, sino por analogía: porque Él es hijo natural por la unión en la persona; y los demás, en cambio, son hijos adoptivos por la semejanza con Dios que se tiene mediante la gracia. Del mismo modo que también se le llama “el primogénito de las criaturas” en cuanto –según San Basilio en *Contra Eunomium* (IV)–, tiene en común con la criatura el recibir. Luego no es preciso que se refieran en todo al mismo padre.

3. Los demás son hijos adoptivos, en cambio Cristo es hijo natural por la gracia de la unión, pero no se le puede llamar ni hijo adoptivo por la gracia habitual –como veremos más adelante (en la distinción 10)–, ni tampoco natural por la misma. Luego no se le puede llamar hijo por la gracia en modo alguno.

Concedemos los demás argumentos.

Cuestión 2

A continuación se indaga sobre la concepción de Cristo en relación con la madre que concibe. Y sobre este tema se inquieren dos cosas: 1. Si la santísima Virgen se puede decir madre del hombre Jesucristo; 2. Si la santísima Virgen se debe llamar madre de Dios.

Artículo 1: Si a la santísima Virgen se la puede llamar madre del hombre Jesucristo
(III, q35, a3)

OBJECIONES

1. Parece que la santísima Virgen no se puede decir madre de aquel hombre, pues en la concepción de Cristo la santísima Virgen proporcionó solamente la materia, porque toda la acción la completó el Espíritu Santo. Pero por la materia no se puede decir que una cosa sea madre –como el árbol no es madre del banco–. Luego la santísima Virgen no se puede decir madre de aquel hombre.

2. Es tarea de la madre separar el semen para el concebido. Pero la materia de la concepción de Cristo ha sido separada de la restante carne de la Virgen por obra del Espíritu Santo. Luego ella no puede se llamada su madre.

3. Del mismo modo que la carne de Cristo ha sido formada con la acción del Espíritu Santo de la materia tomada de la santísima Virgen, también Eva fue formada con la acción divina de la materia tomada de Adán. Pero no se puede decir que Adán sea padre de Eva, ni su madre. Luego tampoco se puede decir que la Virgen sea la madre de Cristo.

4. El Espíritu Santo ha contribuido mucho más a la concepción de Cristo que la santísima Virgen, porque el agente es más importante en la acción que la materia. Luego si el Espíritu Santo no se puede decir padre de Cristo, tampoco la santísima Virgen se puede llamar su madre.

5. Como se ha dicho, la filiación atañe a la hipóstasis; pero la hipóstasis de Cristo es solamente una –que es eterna–, según la cual Cristo no es de la santísima Virgen. Luego en modo alguno se le puede llamar hijo de la santísima Virgen.

6. En Cristo existe sólo un único ser por parte de la hipóstasis, a la que sigue la filiación. Pero aquel ser no lo obtuvo Cristo de la madre. Luego no se le puede llamar su hijo.

EN CONTRA, está la autoridad del Evangelio, en *Mateo* (1, 18): "Estando la madre de Jesús desposada con José" etc., y en otros muchos lugares.

Además, como se ha dicho más arriba (en la distinción 3), en la generación de Cristo la santísima Virgen aportó todo lo que una mujer debe dar para la generación de su hijo. Luego, si las demás mujeres se dicen verdaderamente madres, también la Virgen se puede decir verdaderamente madre de Cristo.

SOLUCIÓN

La santísima Virgen se puede decir verdaderamente madre de Cristo, porque en ella se halla todo lo que es necesario para la generación por parte de la madre, sobre todo

según la opinión de Aristóteles –en *De generatione* (I, 19; II, 4)– quien sostiene que la formación y la organización de los cuerpos no debe tener lugar mediante la virtud activa de la madre, sino sólo por la virtud activa del hombre; y que el semen de la mujer no es indispensable para la concepción, porque sucede a veces que una mujer se quede embarazada sin la emisión del semen, ya que ella proporciona la sangre menstrual, que es la materia de la concepción. Y esto concuerda con lo que dice el Damasceno (*De fide,* III, 2): "de la sangre más pura de la Virgen ha sido formado el cuerpo de Cristo, no por medio del semen, sino por virtud divina".

Pero esta verdadera maternidad es rechazada por dos errores. El primero sostiene que Cristo no ha tomado una carne verdadera, sino aparente, y que la santísima Virgen no ha sido una mujer, sino un ángel, por lo que tampoco sería verdadera madre. El segundo, en cambio, afirma que Cristo no ha asumido la carne de nuestra naturaleza, sino que ha traído consigo una celeste. En base a esto, la santísima Virgen no sería verdaderamente una madre porque, aunque Cristo ha nacido "en" ella, sin embargo no lo hizo "de" ella. Sin embargo, estos errores niegan la verdadera humanidad de Cristo; por lo que están fuera de la fe católica.

RESPUESTAS

1. La Virgen no sólo ha proporcionado a la concepción de Cristo la materia, sino también la materia idónea para producir algo semejante en la especie; así como el lugar adecuado y el sustento correcto para concebir el feto. Y esto es suficiente para la razón de madre.

2. Según el Filósofo (en el lugar antes citado), para la generación no es necesario el semen de la mujer, sino la sangre que ella suministra para la concepción. Tal sangre en las demás mujeres es apartada por el poder de la mujer movido por el hombre. En cambio en la bienaventurada Virgen lo fue por obra del Espíritu Santo. Y esto no disminuye la noción de madre, dado que tal acción es anterior a la concepción.

3. En la generación, el padre es el principio activo. Luego para ser padre no basta proporcionar la materia, como sí basta para ser madre.

4. Aunque en la concepción de Cristo el Espíritu Santo haya hecho activamente más que la Virgen, en cambio no se le puede llamar padre, porque no se encuentran en Él las condiciones que se requieren para ser padre: como producir un hijo de su misma sustancia y semejante a sí en la especie, y otras cosas de este tipo.

5. La filiación atañe a la hipóstasis que sigue a la generación. Luego, aunque la hipóstasis del Hijo de Dios, según su generación eterna, no sea de la Virgen, en cambio es de ella según la generación temporal.

6. El ser del engendrado es por el agente, pero en la generación no es agente la

madre, sino el padre. Luego no es preciso que el ser del hijo proceda de la madre, sino del padre. Por eso dice el Filósofo en *De animalibus* (16; mejor: *De gen. an.,* I, 20), que en la generación la madre da el cuerpo, y el padre da la forma de la que procede el ser.

Artículo 2: Si se debe llamar a la santísima Virgen madre de Dios
(III, q35, a3)

OBJECIONES

1. Parece que a la santísima Virgen no se la debe llamar madre de Dios, pues sólo es madre en cuanto Cristo ha recibido el ser de ella. Pero de ella no ha recibido la divinidad, sino la humanidad. Luego no se la debe llamar madre de Dios, sino madre del hombre.

2. En Dios no hay diferencia entre Dios y la deidad. Pero a ella no se la puede llamar madre de la deidad. Luego no se la puede llamar tampoco madre de Dios.

3. Dios es algo común a las tres personas. Pero la santísima Virgen no es madre del Padre, ni del Espíritu Santo. Luego tampoco se la debe llamar madre de Dios.

4. Como la Virgen, al engendrar, ha producido la naturaleza asumida, así también Dios la ha producido creando. Pero no decimos que la Trinidad sea la creadora de Dios por razón de la naturaleza asumida. Luego no debemos decir tampoco que la Virgen es madre de Dios.

5. Se debe admitir más lo que es verdadero por sí mismo que lo que es verdadero de manera accidental. Pero el nombre de "Cristo" implica la naturaleza humana que la Virgen ha producido al engendrar por sí misma, en tanto que el nombre de "Dios" no la implica. Luego debe decirse mejor madre de Cristo que madre de Dios.

EN CONTRA, el Damasceno en *De fide orthodoxa* (III, 12) afirma: "Nosotros predicamos que la Virgen es verdadera y principalmente Θεοτόκον, es decir, engendradora de Dios".

Además, según San Agustín en *De Trinitate* (I, 13), aquella unión fue tal que hizo a Dios hombre y al hombre Dios. Pero la Virgen engendró al hombre, y por tanto engendró también a Dios. Luego es madre de Dios.

Además, por la unión de las naturalezas en una persona única, decimos verdaderamente que Dios ha padecido, aunque eso haya sucedido sólo según la naturaleza humana. Por tanto, aunque ha nacido de la Virgen según la naturaleza humana, se puede decir verdaderamente que Dios ha nacido de la Virgen. Luego se puede decir también que la Virgen es madre de Dios.

SOLUCIÓN

La humanidad de Cristo y la maternidad de la Virgen están unidas de tal manera que quien errare sobre una es preciso que yerre también sobre la otra. Por eso, como Nestorio erraba sobre la humanidad, afirmando que en Cristo la persona de la humanidad era diferente de la persona de la divinidad, debía sostener que la Virgen no era madre de Dios, sino del hombre, porque según él Dios y el hombre no forman un solo Cristo. En

cambio, algunos autores modernos, errando, sostienen que la Virgen no se puede decir madre de Dios, a fin de que no se piense que es madre del Padre y del Espíritu Santo. No obstante admiten que ella es madre del Hijo de Dios. Pero estos tiemblan de temor, donde no hay por qué temer: porque, aunque el nombre de Dios sea común a las tres personas, en cambio puede convertir en verdadera la locución para una sola persona, como cuando se dice: "Dios engendra"; o como se dice también: "El hombre corre", aunque sea sólo Pedro quien corre. Luego se debe profesar en absoluto que la Virgen es madre de Dios, como profesamos que Jesús es verdadero Dios.

RESPUESTAS

1. Como es una sola persona la que subsiste en la humanidad y en la divinidad, las naturalezas se comunican sus propiedades, según dice el Damasceno (*De fide,* III, 4). Por ello, como se dice que los judíos crucificaron al Señor de la gloria, aunque no en cuanto es el Señor de la gloria, así se debe decir que la Virgen es madre de Dios, aunque no lo haya engendrado según la divinidad.

2. Aunque entre la Deidad y Dios no exista una diferencia real, sin embargo existe diversidad en el modo de significar: la deidad, en efecto, significa la naturaleza divina en abstracto, por lo que no se puede poner para la persona; Dios, en cambio, como significa la naturaleza divina en concreto –es decir aquél que tiene la divinidad– puede convertir en verdadera la locución para la persona. Y así, como la santísima Virgen es madre del Hijo de Dios, se puede decir madre de Dios; pero no se puede decir madre de la divinidad.

3. Aunque el nombre de Dios sea común a las tres personas, sin embargo se puede convertir en verdadera la frase para una de ellas –como se ha dicho–. Como cuando se dice: "Dios engendra", hace que la locución sea verdadera para el Padre.

4. No decimos que Cristo sea en absoluto una criatura –como se verá más adelante–; sin embargo decimos en absoluto que Él ha nacido. Luego a Dios se le puede transferir el nacimiento, pero no la creación. Además el nacer no es contrario a la noción de divinidad, como sí lo es el hecho de ser creado.

5. La santísima Virgen es verdaderamente la madre de Cristo. En cambio, no la llamamos Χριστοτόκον*,* o sea engendradora de Cristo, porque tal palabra ha sido inventada por Nestorio para abolir en nombre de Θεοτόκον. De hecho, con los herejes no debemos tener en común ni siquiera los nombres, como advierte San Jerónimo sobre *Oseas* (II, 17).

Cuestión 3

A continuación se indaga sobre la concepción en relación con la gracia de Cristo, con la que se ha llevado a cabo la concepción. Y sobre este tema hay dos cuestiones: 1. Si precedieron algunos méritos a aquella concepción o unión; 2. Si la gracia es natural para aquel hombre.

Artículo 1: Si en los antiguos padres hubo méritos para la Encarnación
(III, q2, a11)

OBJECIONES

1. Parece que los padres antiguos han merecido la Encarnación, pues se lee en *Isaías* (26, 8): “En la senda de tus juicios, te esperamos, Señor”. Pero es propio del juicio retribuir algo según los méritos. Luego la venida del Hijo de Dios en la carne –que los santos padres esperaban–, debía serles retribuida por los méritos.

2. Sobre lo que está escrito en *Salmos* (32, 22): “Sea sobre nosotros, Señor, tu misericordia”, la *Glossa* comenta: “Se alude al deseo que el profeta tenía de la Encarnación y al merecimiento de su cumplimiento”.

3. Quien merece una cosa, merece también aquello sin lo cual no se la puede tener; de lo contrario el mérito sería inútil. Pero los santos padres merecían la vida eterna, a la que no podían llegar si no venía el Hijo de Dios. Luego ellos merecían su Encarnación.

4. La plegaria hecha por un individuo con pureza y perseverancia, hecha por él y cuyo objeto es la salvación, merece ser atendida. Pero así es como los patriarcas oraban por la Encarnación, como consta en *Isaías* (64, 1): “Ojalá abrieras los cielos y bajaras”. Luego merecían la Encarnación.

5. Nosotros merecemos la vida eterna por la fe que tenemos de ella, que obra por medio de la caridad. Pero los patriarcas tenían del mismo modo, en cuanto a la Encarnación, la fe que obra por medio de la caridad. Luego merecían la Encarnación.

6. Al menos esto parece constar sobre la santísima Virgen, de quien se canta: “Tú que has merecido llevar al Señor de todos”.

7. San Bernardo afirma (*Sem. De nativ.*, 4; *De cons.*, V, 10) que la levadura que la mujer esconde bajo tres capas de harina es la fe de la santísima Virgen, que juntó tres sustancias en una sola persona. Pero ella sólo lo pudo hacer en forma de mérito. Luego la santísima Virgen mereció que la Encarnación se realizase por medio de ella.

EN CONTRA, está escrito en *Tito* (3, 4): “ha manifestado la benignidad y amor de Dios, nuestro salvador, no por las obras de justicia”, etc. Pero el Apóstol designa como benignidad a la mostrada en la Encarnación de Cristo. Luego no tiene lugar según los méritos.

Además, se refiere a esto lo que San Agustín dice en el Texto [de las *Sententiae*; *Enchir.,* 40].

Además, la Encarnación de Cristo es un beneficio destinado a toda la naturaleza. Pero ningún mérito del hombre, fuera del mérito de Cristo, se extiende a toda la

naturaleza. Luego los patriarcas no merecieron la Encarnación.

SOLUCIÓN

San Agustín, en el Texto, parece opinar que previamente nadie tuvo méritos para unirse al Hijo de Dios en persona. No obstante, es verdad que no hubo méritos tampoco de otros hombres que merecieran la Encarnación del Hijo de Dios, propiamente hablando; por tres razones. La primera, porque el mérito de un puro hombre no se extiende a toda la naturaleza, como se ha dicho anteriormente. Por lo que, al ser la Encarnación una medicina de toda la naturaleza, no puede ser objeto del mérito de uno. La segunda, porque el principio del mérito no puede ser objeto del mérito. Pero la Encarnación es, en cierto modo, el principio de todos los méritos humanos, ya que todos nuestros méritos adquieren su valor de Cristo, por el que "vinieron la verdad y la gracia". La tercera razón, porque el mérito humano no se extiende más allá de la condición humana, que consiste en que uno merezca una participación de la divinidad y de la felicidad. Pero el hecho de que habite en el hombre toda la plenitud de la divinidad supera tanto la condición como el mérito del hombre. Por eso en modo alguno puede ser objeto del mérito la Encarnación; a no ser que, en una acepción amplia, llamemos mérito a toda preparación para tener algo, lo cual sí precedió en el género humano.

RESPUESTAS

1. Mediante el juicio se devuelve a uno lo que anteriormente se le debía. Pero a nosotros no nos era debida la Encarnación del Hijo como merecida, sino por una promesa divina; y con esto se salva la noción de juicio.

2. La *Glossa* habla del mérito de congruo [*ex congruo*], y no del mérito de condigno, al cual se llama mérito en sentido propio. O bien se debe decir que la realización de la Encarnación consiste en su efecto último, que es la rehabilitación final del género humano, la cual era en cierta medida el objeto del mérito, especialmente en cuanto el término de la rehabilitación consiste en llegar a la vida eterna.

3. Existen ciertas cosas sin las cuales no se puede tener la vida eterna, y que le son concomitantes, como la visión de Dios y la impasibilidad; y sobre éstas es verdad que las merece quien merece la vida eterna. En cambio hay otras cosas que son las que conducen a la vida eterna como principios del mérito, y éstas no son objeto del mérito, como la gracia y semejantes. Entre éstas se puede contar la Encarnación del Hijo. O bien se debe decir que sin la Encarnación se podía alcanzar la vida eterna, porque era posible otro modo de nuestra salvación, como afirman los santos.

4. Aquellos no trataban de conseguir la Encarnación, que creían sin ninguna duda que sucedería, sino que pedían que fuese adelantada. O bien hay que decir que no pedían para sí mismos, porque no pedían que se realizara algo en los que pedían.

5. Aunque nosotros merezcamos la vida eterna por la fe que obra mediante la caridad, sin embargo no se debe aplicar esto a la Encarnación, porque la vida eterna es

un beneficio destinado sólo a la persona que merece, en tanto que la Encarnación es un beneficio concedido a toda la naturaleza humana.

6. La santísima Virgen no mereció la Encarnación; pero, presupuesta la Encarnación, mereció que se hiciese por medio de ella, no ciertamente con mérito de *condigno,* sino con mérito de *congruo,* en cuanto era conveniente que la madre de Dios fuese purísima y perfectísima.

7. Con esto resulta evidente también la respuesta a las demás dificultades.

Artículo 2:Si la gracia es natural en Cristo hombre y si ésta le completó corporalmente
(III, q2, a12)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que la gracia no le es natural a aquel hombre, pues de hecho la gracia y la naturaleza se distinguen porque se oponen. Pero uno de los opuestos no indica al otro. Luego la gracia no se debe decir natural en él.

2. Es natural lo que es causado por los principios de la naturaleza, como para el fuego ser llevado hacia arriba. Pero la gracia no es causada por la naturaleza humana. Luego no se debe decir natural.

3. Cristo tiene la misma naturaleza que los demás hombres. Pero la gracia no es natural en los demás hombres. Luego tampoco en Él.

4. Mediante las cosas naturales no merecemos. Pero Cristo mereció con la gracia que tuvo –como se dirá más adelante (distinción 18, artículos 2, 3, 4, 6)–. Luego la gracia no fue natural en Él.

EN CONTRA, las causas próximas de los seres naturales son naturales. Pero Cristo es Hijo natural por la gracia. Luego la gracia le es natural.

SUBCUESTIÓN II

1. Parece que Cristo no ha sido completado corporalmente por la gracia o la divinidad; como se dice en el Texto [de las *Sententiae*], pues, todo lo que está en un ser corporalmente, está en él en cuanto está circunscrito. Pero la divinidad no puede estar circunscrita. Luego no puede habitar corporalmente en Cristo.

2. Dios está más lejos de la corporeidad que el ángel, quien por comparación a Dios es corpóreo –como observa el Damasceno en *De fide orthodoxa* (II, 3)–. Pero el ángel no está corporalmente en un lugar o en un cuerpo. Luego mucho menos lo está la divinidad.

3. La divinidad sólo habita en el hombre mediante la gracia. Pero la gracia no está en el cuerpo. Luego la divinidad no puede habitar corporalmente en un ser.

EN CONTRA, la divinidad se ha unido a toda la naturaleza humana. Pero el cuerpo es una parte de esa naturaleza. Luego ella está unida al cuerpo y habita también en Cristo corporalmente.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

De la gracia de Cristo se puede hablar de dos maneras: la primera, de la gracia de

unión; la segunda, de la gracia habitual con que su alma ha sido hecha perfecta. Pero se dice que la gracia de unión es natural a Cristo en cuanto está destinada a la unión de la persona divina –por lo cual aquel hombre se dice Hijo natural de Dios Padre–. Pero la gracia habitual se puede decir también natural a Cristo de dos modos: en primer lugar, porque se halla bajo la forma de las propiedades naturales que siguen inseparablemente al propio sujeto; en segundo lugar, porque es causada por otra de sus naturalezas, o sea, por la divina; mas no por la humana.

RESPUESTAS

1. La gracia se llama gracia de unión en cuanto a la causa, porque no la han precedido méritos de ninguna clase; pero se dice natural en cuanto al efecto, que es el ser Hijo natural, como se ha dicho. Por el contrario, la gracia habitual se llama gracia en relación con la naturaleza humana, y natural en relación con la divina, o a la naturaleza humana en cuanto está en ella inseparablemente.

2. Con esto resulta también evidente la respuesta a las demás dificultades.

SOLUCIÓN II

Son tres los modos en que se dice que la plenitud de la divinidad se halla corporalmente en Cristo.

El primero, porque la divinidad se ha unido no sólo al alma, sino también al cuerpo.

El segundo, por la semejanza a las tres dimensiones del cuerpo, porque la divinidad está en Cristo de tres maneras. En primer lugar, de una manera general, como está en todas las criaturas, por esencia, presencia y potencia; y al respecto consiste como en la longitud. En segundo lugar, de manera especial como está en los santos mediante la gracia; por la cual es la latitud de la caridad. Y en tercer lugar, como está en el propio Hijo, o sea con la unión, en quien está la sublimidad y la profundidad.

De un tercer modo se dice que habita corporalmente a semejanza del cuerpo en cuanto se distingue de la sombra. En efecto, en los sacramentos de la antigua ley estuvo como en sombra y en signos (*Heb.,* 10, 1): “La ley, que posee la sombra de los bienes futuros”, etc. Pero en Cristo está real y verdaderamente. Luego, respecto a aquellas figuras, Cristo es como el cuerpo respecto a la sombra.

RESPUESTAS

1. En la primera explicación el término “corporalmente” no indica el modo en que la divinidad se encuentra en Cristo, sino más bien aquello a lo que la divinidad se une. En los otros modos, en cambio, se usa con un significado similar.

2. Con esto resulta evidente la respuesta a la segunda objeción.

3. En los demás hombres santos Dios está mediante la gracia de la aceptación, o

gracia habitual, la cual se halla solamente en el alma; en Cristo, en cambio, está mediante la gracia de unión, que es en cuanto al alma y al cuerpo.

"Nombrado uno, se entienden los tres" etc. En contra, decimos Hijo de Dios encarnado, lo cual no puede decirse del Padre y del Espíritu Santo. Y hay que decir que eso se debe entender de las cosas que competen a la esencia: si algo de ellas se dice de una persona, debe entenderse también de otra.

"Pero no se debe admitir que todo lo que nace de una cosa sea denominado necesariamente su hijo". Se debe saber, por tanto, que la preposición "de" indica: o bien la causa eficiente, o bien la material. Pero para que una cosa, nacida de otra materialmente, reciba el nombre de filiación, es preciso que sea producida en la semejanza de la especie con el ser del que nace –como el hijo es semejante a la madre–. Por eso los pelos y los gusanos no son llamados hijos del ser del que nacen materialmente. También, para que un ser nacido de otro activamente sea llamado su hijo es preciso que sea producido de la sustancia del agente y en la semejanza de la especie, y que el agente no sea instrumental, sino principal. Pero las dos primeras condiciones faltan en el Espíritu Santo, por lo que no se puede decir que Cristo sea su hijo. La segunda y la tercera faltan en el agua, puesto que quien ha renacido espiritualmente no asume la semejanza del agua, sino de Dios: el agua es el instrumento del poder divino que obra en él. Sin embargo Dionisio en *De ecclesiastica hierarchia* (2) llama al agua del bautismo "madre de la filiación"; pero ésta es una expresión impropia.

"Así también son llamados hijos de la gehena". Hay que recordar que esto se dice siguiendo el modo habitual de hablar en las Escrituras en donde se llama hijo a lo que tiene una gran semejanza con otra cosa. Así está escrito en *Isaías* (5, 1): "Sobre un cuerno hijo del aceite", es decir sobre un monte en que abunda el aceite; así también en *1 Samuel* (26, 16), David dijo de Abner que era hijo de la muerte, porque merecía en gran manera la muerte.

"Por tanto se dice concebido y nacido del Espíritu Santo". Aunque estos dos acontecimientos se puedan decir del Espíritu Santo y de la madre, sin embargo se dice concebido más propiamente del Espíritu Santo, porque Él ha realizado la concepción en un instante; en cambio nacido se dice más propiamente de la madre, que lo ha dado a luz del seno. Por eso se dice en el Símbolo: "concebido del Espíritu Santo, nacido de María Virgen".

"Hecho del semen de David" (*Rom.,* 1, 3). En contra, el Damaceno (*De fide,* III, 2), dice: "no por medio del semen, sino por virtud divina". A lo que hay que responder que el Damasceno se refiere a la inminente generación de Cristo de la Virgen, mientras que la frase del Apóstol se ha se referir a los padres remotos de los que la madre de Cristo procedió por medio del semen.

“Mientras que una cosa es ser hecho y otra cosa nacer”. En contra, parece que ser hecho es algo común a toda producción con la que un ser comienza a existir. A lo que hay que responder que esto es la realidad del hacer en la acepción general del término. En cambio, hablando propiamente, *hacer* significa realizar una acción sobre una materia exterior –en el sentido en que el Filósofo afirma en *Ethica* (VI, 4) “que el arte es la norma correcta de las cosas factibles”–. Por ello, queriendo hacer ver que la concepción de Cristo es fruto de un principio externo que no obra naturalmente, como acaece en cambio en nuestra concepción, el Apóstol dice que él se ha hecho; aunque se puede decir nacido y concebido de parte de la madre.

Distinción 5

La unión que tiene lugar en la encarnación de Cristo

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Se plantea una duda: si fue la persona o la naturaleza la que asumió y qué asumió (una persona o una naturaleza).*

– Se plantean distintas opciones: que la persona asumiera la persona, o que asumiera la naturaleza; o que la naturaleza asumiera la persona, o que asumiera la naturaleza.

– Se cuestiona también si es apropiado hablar de *naturaleza divina encarnada*, siendo así que sí se habla de Dios o de Verbo encarnado.

2. *Se resuelve la cuestión: fue la persona divina la que asumió la naturaleza humana.*

– Se resuelve la cuestión mediante la autoridad de San Agustín (*De fide ad Petrum*);

– *Duda:* Si puede decirse que la naturaleza divina asumió la naturaleza humana.

– *Respuesta*: sólo la Persona del Hijo asumió nuestra naturaleza; y no es correcto hablar de que lo hiciera la naturaleza divina porque ella es común a las tres Personas.

3. *Se plantean dos dudas y dos dificultades*:

– *Primera duda*: Si debe decirse que la naturaleza divina ha sido hecha carne, al igual que se dice que el Verbo se ha hecho carne.

– *Respuesta*: No, porque es la persona, en su singularidad, la que la asume, y no la naturaleza como común.

– *Segunda duda*: Si Cristo asumió el cuerpo y el alma unida a él, por qué no asumió la persona humana (que resulta de dicha unión).

– *Respuesta*: Aquella unión no se dio para hacer una persona humana, sino una naturaleza humana; y la realización de la persona se vio impedida al ser asumida por la persona del Verbo.

– *Primera dificultad*: Si el alma es una sustancia individual de naturaleza racional, luego es persona, el Verbo asumiendo el alma asumió la persona.

– *Respuesta*: el alma no es la persona porque no está unida al cuerpo, y no está en sí misma terminada.

– *Segunda dificultad*: Se dice que Cristo asumió al hombre.

– *Respuesta*: Esto se afirma tomando allí “hombre” por “naturaleza humana”

Texto de Pedro Lombardo

[1] *Si la persona asumió la naturaleza, o la naturaleza asumió la naturaleza, y si se ha encarnado la naturaleza de Dios*.– Además se debe indagar, dado que de lo dicho anteriormente consta que el Verbo de Dios ha asumido a la vez la carne y el alma en la unidad de la persona, cuál de estas dos afirmaciones debe admitirse, a saber: que la persona asumió a la persona, o la naturaleza a la naturaleza, o la persona a la naturaleza, o la naturaleza a la persona; y si es conveniente decir que la naturaleza divina se ha encarnado, tal como se dice correctamente 'Dios encarnado' y 'Verbo encarnado'.

Tal indagación o cuestión, según los testimonios de las autoridades sagradas, en parte es embrollada y oscura, y en parte, en cambio, explícita y clara.

La parte de la cuestión que es clara.– En efecto, es cierto y verdadero sin ninguna duda que la naturaleza no asumió a la persona, ni la persona a la persona, sino que la persona asumió a la naturaleza. Lo cual se confirma con los testimonios de los santos aducidos aquí a continuación, y se prueba con documentos. De hecho, San Agustín dice en *De fide ad Petrum* (2, 17): "Dios unigénito, mientras era concebido, tomó de la Virgen la verdad de la carne; y cuando nacía, conservó en la madre la integridad de la virginidad". Y poco después: "Éste Dios tomó la naturaleza humana en la unidad de la persona, quien, humillándose por misericordia, llenó el seno de la Virgen incorrupta de quien estaba por nacer. Luego, Dios tomó en su persona la «condición de siervo» (*Flp.,* 2, 7), es decir, la naturaleza de siervo" (*De fide,* 2, 28). Además: "En efecto, el Verbo Dios no tomó la persona del hombre, sino la naturaleza" (*De fide,* 2, 17). De la misma manera: "El Hijo unigénito de Dios, para purificar la carne y el alma del hombre, se encarnó asumiendo la carne y el alma racional" (*De fide,* 2, 17). Éstas y otras muchas autoridades muestran con evidencia que la naturaleza no asumió a la persona, ni la persona a la persona, sino que la persona asumió a la naturaleza.

La parte oscura de la cuestión .– En cambio, sobre la cuarta parte de la cuestión, es decir, si la naturaleza asumió la naturaleza, incluso la investigación de los sabios es escabrosa, ya que en este punto parecen disputar muchos autores que fueron de entre los más eruditos sobre Sagrada Escritura. Y no parecen que discrepan solamente los unos de los otros, sino también los mismos consigo mismos, como prueban los capítulos que siguen.

Aquellos que consideran que la naturaleza no asumió la naturaleza. El Concilio de Toledo .– En efecto, en el Concilio de Toledo (VI, 1), se lee lo que ha sido transmitido así: "Solamente «el Verbo se ha hecho carne y habitó entre nosotros» (*Jn.,* 1, 14). Y aunque toda la Trinidad ha realizado la formación del hombre que ha sido asumido –porque las obras de la Trinidad son inseparables–, con todo solamente el Hijo asumió al hombre en la singularidad de la persona, mas no en la unidad de la naturaleza divina; es

decir, lo que es propio del Hijo, no lo que es común a la Trinidad". Así, también en el mismo Concilio de Toledo: "Creemos que Dios Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tienen una sola sustancia; en cambio, no decimos que la Virgen María ha engendrado la unidad de la Trinidad, sino solamente al Hijo, el cual ha sido el único que ha asumido nuestra naturaleza en la unidad de su persona. Se debe creer también que toda la Trinidad ha llevado a cabo la Encarnación de este Hijo; con todo solamente el Hijo tomó la condición de siervo en la singularidad de la persona". De esto parece deducirse que solamente la persona asumió la naturaleza, no que la naturaleza haya asumido a la naturaleza. En efecto, si lo que es común a la Trinidad no asumió al hombre, por consiguiente no lo asumió la naturaleza divina –que es común a las tres personas–.

Aquellos que prueban que la naturaleza había asumido la naturaleza.– A esto parece oponerse lo que dice San Agustín en *De fide ad Petrum* (mejor: Fulgencio, 2, 14): "Ni la divinidad de Cristo es diferente de la naturaleza del Padre, según la expresión: «En el principio era el Verbo» (*Jn.,* 1, 1), ni su humanidad es diferente de la naturaleza de la madre, según la expresión: «El Verbo se ha hecho carne» (*Jn.,* 1, 14). En efecto, aquella naturaleza que se mantiene siempre engendrada del Padre, tomó nuestra naturaleza sin pecado para que naciera de la Virgen". Esta autoridad parece indicar que la naturaleza divina tomó la humana. Y de esto podemos ser fuertemente inducidos a pensar que ella afirma que ha sido «engendrada» eternamente del Padre; a no ser que aquí tome la naturaleza en vez de la persona. De lo contrario, si dijéramos que ha sido engendrada la naturaleza común a las tres personas, esto sería opuesto a lo que expusimos en el tratado sobre la Trinidad (I, d. 5); allí afirmamos que la naturaleza no ha engendrado a la naturaleza, sino la persona a la persona, dado que si la naturaleza hubiera engendrado a la naturaleza –puesto que la naturaleza de la Trinidad es una sola y la misma–, la misma cosa se hubiera engendrado a sí misma, lo cual San Agustín niega que pueda verificarse.

Pero en otra parte hallamos un documento verdadero con el que se muestra que la naturaleza asumió a la naturaleza. En efecto, San Agustín escribe en *De Trinitate* (I, 17): "Cristo se ha hecho inferior incluso a sí mismo «tomando la condición de siervo» (*Flp.*, 2, 6-7). De hecho no asumió la condición de siervo para perder la condición de Dios, en la que era igual al Padre; de tal modo que, ya sea en la condición de siervo, ya sea en la condición de Dios, Él mismo es el Unigénito Hijo del Padre, porque la condición de Dios asumió la condición de siervo". Pero, si la condición de Dios asumió la condición de siervo, sin ninguna duda la naturaleza asumió a la naturaleza.

De qué forma se entiende este nombre.– En efecto, como claramente enseña San Agustín en *De fide ad Petrum* (2, 19), con el término «condición» se indica la naturaleza: "Cuando –dice– oyes de Cristo que «estaba en la condición de Dios» (*Flp.,* 2, 6), es preciso que reconozcas, y sostengas con absoluta firmeza que por aquel término «condición» se debe entender la plenitud natural. Por tanto, estaba en la condición de Dios porque estaba siempre en la naturaleza de Dios Padre, de quien había nacido".

San Hilario.– También San Hilario, en *De Trinitate* (XII, 6), dice: "Estar «en la condición de Dios» no tiene otro significado que mantenerse en la naturaleza de Dios". Has aprendido que con la palabra «condición» se obtiene el significado de naturaleza, y has oído que la condición de Dios tomó la condición de siervo; de lo cual se sigue que la naturaleza divina tomó la naturaleza humana.

San Jerónimo.– Lo cual también San Jerónimo en *Explanatione fidei* (mejor: Pelagio, *Libell*., 5) da a entender con evidencia, diciendo: "El Hijo de Dios ha padecido no de modo aparente, sino real; ha padecido con lo que podía padecer, es decir no con aquella sustancia que asumió a la naturaleza humana, sino con aquélla que fue asumida". Con lo que se manifiesta que la sustancia divina asumió a la humana.

San Agustín en 'De fide ad Petrum'.– Pero de las palabras de San Agustín antes referidas, analizadas con diligencia, parece indicarse que sólo el Verbo se ha hecho carne, y que Él solo asumió la naturaleza humana y que asumió la misma la naturaleza divina. Dice, en efecto: "La Trinidad nos reconcilió consigo porque ella misma hizo carne solamente al Verbo. En esto se mantiene así la verdad inmutable de la naturaleza divina y humana, de manera que como es siempre verdadera su Divinidad –la cual tiene del Padre–, así es siempre verdadera e inmutable su humanidad que la suprema divinidad sostiene unida a sí" (*De fide,* 2, 23). He aquí que ha dicho que solamente el Verbo se ha hecho carne, y que la humanidad está unida a la Divinidad.

San Agustín en 'De Trinitate'.– El mismo autor ha dicho también más arriba (mejor: Fulgencio, *Epist. 14,* 82) que "solamente por el Hijo ha sido asumida la condición servil, realizada por toda la Trinidad.

Es fácil conocer ahora cuán diferentes y numerosas han sido las teorías elaboradas por los autores sobre la cuestión planteada. Y así los que han llegado después, estudiándolas, toman de lo que se ha dicho la ocasión para deducir conclusiones diversas y contrarias.

Qué se debe afirmar sobre este argumento .– Nosotros, en cambio, deseando dejar fuera de la Sagrada Escritura toda mentira y contradicción, nos unimos a los padres ortodoxos y a los doctores católicos en los que no se encuentra ninguna huella de sospecha de una concepción errónea, sosteniendo ya sea que la persona del Hijo ha asumido la naturaleza humana, ya sea que la naturaleza divina se ha unido en el Hijo a la naturaleza humana, y que la ha unido a sí o asumido; por lo que se dice también que ha sido verdaderamente encarnada.

Determinación de las autoridades.– Diciendo en cambio que sólo el Hijo ha tomado la condición de siervo, se excluye no que la naturaleza divina haya tomado la condición servil, sino que la hayan tomado las otras dos personas, o sea el Padre y el Espíritu Santo. De manera semejante también aquella otra frase, es decir: "Lo que es propio del

Hijo, no lo que es común a la Trinidad, asumió al hombre" (Concilio de Toledo, VI), se debe entender en este sentido: la naturaleza divina unió a sí la humana, propiamente en la hipóstasis del Hijo, no en las tres personas en común.

San Juan Damasceno.– Tal interpretación es confirmada por las palabras de San Juan Damasceno, quien asegura con evidencia que toda la naturaleza divina se ha encarnado en una sola de las hipóstasis, diciendo: "En la humanación del Verbo de Dios afirmamos que toda y perfecta naturaleza de la Deidad se ha encarnado en la única hipóstasis de Él, es decir, se ha unido a la naturaleza humana, y no una parte a una parte. Decimos en efecto que toda la naturaleza o sustancia de la Deidad se ha unido a toda la naturaleza humana" (*De fide,* III, 6). Además, "en cada una de las hipóstasis, o sea de las personas, la naturaleza es la misma. Y cuando afirmamos que «la naturaleza del Verbo se ha encarnado», como han dicho los santos Atanasio y Cirilo, afirmamos que la Deidad se ha unido a la carne" (*De fide,* III, 6). "Y profesamos que se ha encarnado la única naturaleza del Verbo de Dios" (*De fide,* III, 7). "Por lo demás, el Verbo posee tanto lo que es común a la sustancia, como lo que es de la propiedad de la hipóstasis, o sea de la persona" (*De fide,* III, 6). De lo que resulta claro que la naturaleza divina se ha encarnado; por lo que se dice también que la misma ha tomado verdaderamente la naturaleza humana.

[2] *Si se debe decir que la naturaleza divina se ha hecho carne.–* Mas se pregunta si se debe decir que la misma naturaleza divina se ha hecho carne, tal como se dice que el Verbo se ha hecho carne. En efecto, si encarnarse es lo mismo que hacerse carne, puede parecer que se debe decir que se ha hecho carne, así como se dice que se ha encarnado.

Respuesta.– A esto respondemos que si en la Sagrada Escritura se encontrase tal afirmación, se entendería en el mismo sentido en que se dice encarnada. Pero, dado que la autoridad calló esta fórmula, y tal locución parecería demasiado atrevida, si se dijera que la naturaleza divina se ha hecho carne, considero que callar o negar esto, es mejor que afirmarlo temerariamente, evitando así que, diciéndolo, parezca que se indica la convertibilidad recíproca de la naturaleza en la naturaleza. De lo que se ha dicho anteriormente resulta, fuera de toda duda, que la persona del Verbo, o la naturaleza, asumió la naturaleza humana –es decir la carne y el alma–, pero no la persona humana.

Pero si la naturaleza divina tomó la naturaleza humana, ¿por qué no se dice que ha sido hecha hombre y que es hombre, como el Verbo de Dios? A esto se puede responder que el Hijo de Dios se dice hecho hombre, o que es hombre, no sólo porque asumió al hombre, sino porque lo tomó en la unidad y en la singularidad de sí, o sea de su persona. En cambio la naturaleza divina tomó ciertamente al hombre, es decir unió a sí la condición de hombre, pero no en la singularidad y en la unidad de sí. En efecto, salvando la propiedad y la diversidad de las dos naturalezas, existió la singularidad de la persona. Por consiguiente no se dice que la naturaleza divina es hombre o se ha hecho hombre,

del mismo modo que el Hijo de Dios. En cambio algunos aceptan indiferentemente ambas fórmulas.

[3] *Por qué, habiendo asumido al hombre, no asumió la persona del hombre.*– En cambio no asumió la persona de un hombre, porque la carne y el alma no estaban unidas en una única persona, a la cual asumió; porque, cuando el Verbo se unió a ellas, no estaba constituida por ellas la persona ya que se unieron entre sí al mismo tiempo que se unieron al Verbo. En cambio aquellas dos cosas, es decir el alma y la carne, se unieron entre sí con una unión, y al Verbo con otra: porque una es la unión de aquel alma a la carne, y otra la del Verbo a esa alma y esa carne. Por tanto, el Verbo de Dios no asumió una persona humana, sino la naturaleza: porque no existía una persona compuesta de esa carne y esa alma que el Verbo asumió; pero asumiendolas las unió, y uniéndolas las asumió.

Contra esto algunos quieren probar que la persona asumió a una persona .– Aquí oponen algunos que la persona asumió a una persona: "En efecto, la persona es la sustancia racional de naturaleza individual" (Boecio, *De person.*, 3). Pero esto es el alma; luego, si asumió el alma, asumió también la persona.

Pero esto no se deduce, porque el alma no es una persona cuando está unida personalmente a otro ser, sino cuando existe por sí. En realidad separada del cuerpo es una persona, como el Ángel. Sin embargo aquel alma siempre existió unida a otro ser; por eso, no porque ha sido asumida ella, ha sido asumida una persona.

Otra prueba de lo mismo.– De otro modo tratan también de probar que el Verbo de Dios asumió a la persona: porque asumió a algún hombre. En efecto, asumió al hombre Jesucristo; por tanto, asumió a algún hombre.

San Agustín.– Pero que asumió al hombre Jesucristo, lo enseña San Agustín en la exposición del Símbolo (*Sermo 233,* 2) bajo excomunión, diciendo: "Si alguien sostuviere y creyere que el hombre Jesucristo no ha sido asumido por el Hijo de Dios, sea anatema". Quien utiliza también tales locuciones en muchos lugares de la Escritura: "Aquel hombre, que ha sido asumido por el Verbo", "aquel hombre se ha hecho Cristo". Y el Profeta, hablando a Dios del hombre Cristo, dice: "Bienaventurado a quien escogiste y asumiste" (*Sal.*, 64, 5). De ello parece derivar que algún hombre ha sido asumido por el Verbo, y que de esta manera la persona ha sido asumida por la persona.

La respuesta que determina las expresiones anteriores .– Pero, como afirmar o sostener esto es una impiedad, las locuciones citadas y las semejantes a ellas deben ser entendidas desde luego en este sentido: que el hombre Cristo –o aquel hombre o un cierto hombre– se dice asumido por el Verbo o unido al Verbo no porque la persona humana haya sido asumida o unida al Verbo, sino porque aquel alma y aquella carne han sido asumidas y unidas al Verbo, y en ellas subsiste la persona de Dios y del hombre: a

fin de que, cuando en tales locuciones –o en otras semejantes– la Escritura recuerda lo asumido y lo unido, o uno o alguno, tú tengas en cuenta la naturaleza del hombre, y no la persona. Por eso, cuando se pregunta sin la autoridad citada si alguien o un hombre ha sido asumido por el Verbo o unido al Verbo, sin hacer distinción sobre cómo debe entenderse, no es preciso dar esa respuesta, porque el problema planteado es complejo. Pero a la insistencia de quien pregunta se debe contestar así: si quieres saber si se trata de la persona humana, respondo que no; si de la naturaleza del hombre, digo que sí.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber tratado de la Encarnación divina respecto a quién es el que asume (distinción 1), y qué es lo asumido (distinciones 2-5), el Maestro trata aquí al mismo tiempo de ambos, por lo que atañe a los contenidos; es decir, si quien asume y lo asumido tengan carácter de naturaleza o más bien de persona. Y el tratado se divide en tres partes: en la primera plantea el problema; en la segunda lo precisa donde dice: "Tal indagación o cuestión"; en la tercera resuelve algunas dudas, donde dice: "Mas se pregunta si se debe decir que la misma naturaleza divina se ha hecho carne". La segunda parte se divide en dos: en primer lugar, precisa cuestión en cuanto a lo que tiene de verdad; en segundo lugar, en relación con lo que en el problema es más dudoso, donde escribe: "En cambio, sobre la cuarta parte de la cuestión". Y esta parte se divide en tres: primero, aduce las autoridades a favor de ambas partes de la duda; después, da la solución, donde dice: "Nosotros, en cambio, deseando dejar fuera de la Sagrada Escritura toda mentira y contradicción"; finalmente, confirma la solución con la autoridad de San Juan Damasceno, donde dice: "Tal interpretación es confirmada por las palabras de San Juan Damasceno". Sobre el primer punto hace tres cosas: en primer lugar aduce la autoridad contra la parte negativa, a saber que la naturaleza no asumió a la naturaleza; en segundo lugar, contra la parte positiva, donde dice: "A esto parece oponerse lo que dice San Agustín"; en tercer lugar, de las autoridades aducidas recoge la duda, donde dice: "Pero de las palabras de San Agustín antes referidas".

"Mas se pregunta si se debe decir que la misma naturaleza divina se ha hecho carne". Aquí formula algunas dudas que corresponden a la tesis citada. Y en primer lugar, respecto a lo que dijo que la naturaleza divina se encarnó; en segundo lugar, respecto a lo que dijo que la persona no ha sido asumida, donde dice: "En cambio no asumió la persona de un hombre". Sobre el primer punto hace dos cosas: en primer lugar, pregunta si se puede decir que la naturaleza divina se ha hecho carne. Después si se puede decir que se ha hecho hombre, donde dice: "Pero si la naturaleza divina tomó la naturaleza humana".

"En cambio no asumió la persona de un hombre". Aquí resuelve las dudas sobre lo que se dijo que la persona de un hombre no fue asumida. A este propósito hace dos cosas: primero, indica el motivo de tal afirmación; segundo, objeta lo contrario, donde dice: "Aquí oponen algunos". Y esta parte se divide en dos objeciones que formula; la segunda comienza donde dice: "De otro modo tratan también de probar que el Verbo de Dios asumió la persona". Ambas partes se dividen en la objeción y en la solución; la primera solución comienza donde dice: "Pero esto no se deduce, porque el alma no es una persona"; la segunda solución donde dice: "Pero, como afirmar o sostener esto es una impiedad".

Cuestión 1

Aquí la cuestión es triple. La primera es sobre la unión. La segunda sobre quien asume la unión. La tercera sobre lo que es asumido.

Sobre el primer punto se investigan tres cosas: 1. Qué es la unión; 2. Si la unión ha sido hecha en la naturaleza; 3. Si la unión ha sido hecha en la persona.

Artículo 1: Qué es la unión
(III, q2, a7, a8 y a9)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que la unión no es algo creado, pues la unión es aquello por lo que se dice que hay un solo ser. Pero la naturaleza divina se dice unida a la humana. Por tanto, la unión está en la naturaleza divina. Es así que en Dios no hay nada creado. Luego la unión no es una cosa creada.

2. La unión es relativa a la equiparación. Pero los seres que son relativos se comportan de manera semejante hacia ambos extremos. Luego o ella está en la naturaleza divina y humana, y así se concluye como antes; o bien no está en ninguna de las dos, y así no está en ninguna parte; y entonces no es una criatura.

3. Lo que es creado sólo se atribuye a Dios de dos modos: primero, como su causa, como cuando se dice que Él sabe algo en cuanto hace que nosotros lo sepamos; segundo, por asunción, como cuando se dice león o cordero de Dios. Pero cuando se dice que la naturaleza divina está unida a la humana, esto no se dice solamente por la causa, porque se diría así unido el Padre que ha hecho tal unión; ni por asunción, porque si hubiese asumido la unión existiría alguna unión de Dios con la unión, y así hasta el infinito; ni tampoco por semejanza: porque entonces la unión no se diría realmente sino metafóricamente; y así, Dios se diría hombre metafóricamente, como se dice león o cordero. Luego la unión no es algo creado.

EN CONTRA, todo lo que existe y no es creado es eterno. Pero existe la unión, ya que con ella dos naturalezas se han unido realmente en una persona, y no existe desde toda la eternidad, sino que comenzó en el tiempo. Luego es algo creada.

SUBCUESTIÓN II

1. Parece que la unión es mínima, porque cuanto más distan entre sí los seres que se unen, tanto menor es la unión. Pero la naturaleza divina y la humana, que se dicen unidas, distan mucho entre sí. Luego la unión es mínima.

2. Cuanto mayor es la composición, tanto menor es la unión. Pero en Cristo se halla la mayor composición, porque después de toda la composición que la naturaleza hace en el hombre –que entre las composiciones naturales es la más compleja– existe allí la unión de la divinidad con la humanidad. Luego la unión allí es mínima.

3. Lo que es uno según todos los sentidos es más uno que lo que es uno unas veces y otras no. Pero algunos seres están unidos tanto en la naturaleza como en la persona, como los cuatro elementos en el cuerpo humano. Luego, como en Cristo se ha hecho la unión en la persona y no en la naturaleza, parece que al menos muchas uniones son mayores que esa unión.

EN CONTRA, dice San Bernardo, en *Liber de consideratione* (V, 8), que entre todas las uniones "está en la cumbre la unión de la Trinidad *",* y situada después de ésta en cuanto a dignidad, es la que existe en Cristo. Luego parece que después de la unidad de la naturaleza divina, sea ésta la mayor.

SUBCUESTIÓN III

1. Parece que la unión no se distingue de la asunción, pues se habla de asunción en el sentido de tomar para sí. Pero lo que se toma para sí se une de algún modo a aquél que asume. Luego la asunción es lo mismo que la unión.

2. Se dice que son distintas porque quien une está unido, pero quien asume no es asumido. Por el contrario, quien une es el agente de la unión; pero no todo el que lleva a cabo la unión está unido –como se ve en el Padre y el Espíritu Santo–. Luego no se da aquella diferencia.

3. Se dice que la asunción precede a la unión. Por el contrario, no puede haber nada que sea anterior a lo que es primero; pero la unión en Cristo existió en el primer instante de su concepción. Luego la asunción no precede a la unión, y así no parece que difieran.

EN CONTRA, la naturaleza divina se dice unida a la humana. Pero no se dice asumida. Luego la asunción y la unión se diferencian.

SOLUCIONES

SOLUCIÓN I

La unión es una cierta relación; pues según el Filósofo en *Metaphysica* (V, 15), toda relación se funda: o bien sobre la cantidad –en cuanto se reduce al género de cantidad–, o bien sobre la acción y la pasión.

En primer lugar, el uno se reduce al género de cantidad como principio de la cantidad discreta; y sobre ella se funda la identidad –en cuanto es uno en la sustancia–, la igualdad –en cuanto es uno en la cantidad–, y la semejanza –en cuanto es uno en la cualidad–.

En segundo lugar, la unión, en cambio, es una cierta acción o una pasión cuando de muchos se realiza algo uno; y de tal acción se sigue esta relación que es la unión. De entre estas relaciones, unas nacen del movimiento de ambos extremos, y entonces es preciso que aquellas relaciones estén realmente en ambos –como la paternidad y semejantes–. Otras, en cambio, nacen del movimiento de uno sin que haya cambios en el otro, lo cual acaece en los seres en que uno depende del otro, y no al revés –como la ciencia respecto a lo sabido–; y en tales seres, la relación es real en el ser que depende del otro, mientras que en el otro es solamente de razón. Por consiguiente, como en la Encarnación no ha tenido lugar un cambio en la naturaleza divina sino en la humana –la cual ha sido atraída a la unidad en la persona divina–, la relación, o sea, la unión será real en la naturaleza humana, y sólo de razón en la divina. Según lo que dice el Filósofo en

Metaphysica (V, 15): “algunos seres son relativos, no porque ellos se refieran a sí mismos, sino porque otros se refieren a ellos”. Luego la unión real es una cierta criatura.

RESPUESTAS

1. Aquella unión está en Dios sólo según la razón, y no realmente.

2. La unión puede ser una relación de igualdad en los seres creados, pero no entre el Creador y la criatura, porque no se refieren a la unión del mismo modo. Como tampoco la semejanza se ordena en Dios y en la criatura según la igualdad, tal como observa Dionisio en *De divinis nominibus* (9, 7) , aunque en los demás exista la relación de igualdad.

3. La unión que se predica de Dios no es ni el Creador ni una criatura, porque en cuanto está en Él no es algo real, sino únicamente de razón. Sin embargo el razonamiento no es falso, porque se apoya sobre la relación de la criatura al Creador; tal como sucede también en los demás conceptos relativos que se predican de Dios en cuanto al tiempo –como Señor y otros semejantes–.

SOLUCIÓN II

Tal unión se puede considerar bajo dos aspectos: el primero, en cuanto a aquello en que se da la unión; el segundo, en cuanto a los mismos seres que se unen. Bajo el primer aspecto, dado que la unión tiene lugar en la persona divina que es lo máximamente uno y lo más simple, ella es la unión mayor tras la unión de la esencia en las tres personas. En efecto, aunque la persona sea tan simple y una como la esencia, con todo cada una de las tres personas es realmente la misma cosa que la esencia en que se unen. En Cristo, en cambio, ambas naturalezas no son en realidad la misma cosa que la persona divina en que se hace la unión, aunque la otra naturaleza –o sea la divina–, sea de hecho enteramente la misma cosa que la persona. Así, la unión de las personas en una sola esencia es mayor que la unión de las naturalezas en una sola persona. Bajo el segundo aspecto, la unión no es la mayor. Sin embargo, la primera consideración es la de la unión en sí misma, porque se da según lo que uno es; la segunda, en cambio, es la de la consideración de la unión mas no en cuanto unión. Se debe sostener, por tanto, que dicha unión es la mayor en sentido absoluto, aunque no sea la mayor bajo un determinado aspecto.

Con esto resulta clara la respuesta a las dificultades señaladas.

SOLUCIÓN III

La primera diferencia entre la asunción y la unión es que la asunción es acción o pasión; en tanto que la unión es solamente relación, aunque la unificación sea también una acción. La segunda diferencia es que se dice asunción en relación con el término del que es separado, o se toma según lo que se ha de unir; pero la unión se dice en relación con el término o efecto de la unión, que es un solo ser. Y se deduce de ello una tercera diferencia: quien une es unido; porque lo unido se da a entender como lo que se ha hecho

ya uno, mientras que lo asumido en cuanto está a punto de serlo. Luego quien asume no es lo asumido. La cuarta diferencia es que la asunción determina aquello a lo que se hace la unión en cuanto se dice que la asunción es como un atraer a sí; la unión, en cambio, no. Por eso cualquiera que hace una unión se puede decir que une, mientras que no se puede decir que asume, si no une a sí. Luego el Padre unió la naturaleza humana a la divina, pero no la asumió. La quinta diferencia es que la unión de por sí atañe por igual a ambos extremos; en tanto que la asunción no; más bien requiere un ser estable y que se mantenga en sí, al que otro sea atraído. Y éste es el motivo por el que la naturaleza divina se puede decir unida a la naturaleza humana en la persona, pero no se puede decir asumida.

RESPUESTAS

1. Aunque la asunción esté destinada a la unión, no obstante en el propio significado no incluye el término, que es hacerse una sola cosa, el cual sí está incluido en el significado de unión.

2. El principio que dice que quien une está unido se debe entender de lo que une a sí y en sí. El Padre, en cambio, no unió a sí; ni la naturaleza divina unió en sí, sino en la persona; y no es la naturaleza humana la que es indicada como algo unido en la persona, sino el hombre. Luego ni el Padre es un hombre, ni la naturaleza divina es la humana.

3. Aunque en Cristo la asunción no preceda a la unión en el tiempo, no obstante la precede en la naturaleza, y según la manera de entender.

Artículo 2: Si la unión se ha hecho en la naturaleza
(III, q2, a1)

OBJECIONES

1. Parece que la unión se ha hecho en la naturaleza, pues lo que se compone de dos naturalezas, parece tener una naturaleza de por medio entre ellas, como lo mezclado que consta de cuatro elementos. Pero Cristo se compone de dos naturalezas según San Agustín en *Enchiridion* (35), donde dice que de ambas sustancias –es decir de la divina y de la humana–, existe un único Hijo de Dios y del hombre. Luego parece tener una sola naturaleza, la cual resulta hecha de dos.

2. Naturaleza, en el sentido en que hablamos aquí de ello, es "todo lo que informa con la diferencia específica", según afirma Boecio en *De persona et duabus naturis* (1). Pero el Filósofo precisa en *Metaphysica* (VIII, 3), que una diferencia añadida cambia siempre la especie; al igual que en los números una unidad que se añada crea una nueva especie de número. Luego la naturaleza humana añadida a la divina origina una naturaleza específicamente nueva.

3. Se afirma que una naturaleza no puede estar constituida de dos; y que es preciso que en la Encarnación persistan las dos naturalezas. Por el contrario, el alma y el cuerpo constituyen la naturaleza humana, y sin embargo, ambas cosas –a saber el alma y el cuerpo–, se mantienen en su respectiva naturaleza sin transformarse. Luego se puede constituir una tercera naturaleza de dos, manteniéndose las dos igual que antes.

4. La propiedad sigue a la naturaleza del ser del que es una propiedad. Pero las propiedades de la naturaleza divina se dicen de aquel hombre: en realidad se dice que aquel hombre ha creado las estrellas y, por otra parte, se dice también que el Hijo de Dios ha padecido. Por tanto parece que en la naturaleza humana hay algo de la naturaleza divina, y que hay algo de la humana en la divina. Y así parece que se ha hecho una unión de las naturalezas en una única naturaleza.

5. Cuando se juntan dos seres de los cuales uno es muy superior al otro, el que es superado pasa a ser de la naturaleza del que lo supera, como si se hecha una gota de vino en mil ánforas de agua. Pero la naturaleza divina es infinitamente superior a la humana. Luego la naturaleza humana unida a la divina se transforma toda ella en la divina.

6. Así se manifiesta por el hecho de que los santos afirman que la carne de Cristo ha sido deificada, como dice el Damasceno en *De fide orthodoxa* (IV, 6).

EN CONTRA, la filiación requiere la semejanza en la naturaleza. Pero se dice que Cristo es Hijo de Dios Padre y de la Virgen madre. Por tanto, es semejante a ambos en naturaleza. Es así que la Virgen y Dios no coinciden en una naturaleza única. Luego es preciso poner en Cristo dos naturalezas.

Además, nosotros llegamos a conocer una naturaleza a través de sus propiedades naturales. Pero en Cristo encontramos las propiedades de dos naturalezas, que son la divina y la humana. Luego se deben poner el Él dos naturalezas.

SOLUCIÓN

Para evidenciar este problema se debe saber qué significa el nombre de naturaleza. De hecho la palabra "naturaleza" [*natura*] deriva su nombre de "nacer" [*nascendo*], que propiamente indica la generación de los seres vivientes que producen seres semejantes en la especie. Por eso, en su primera acepción, la naturaleza ha significado la generación misma de los vivientes, o sea el nacimiento. Así, el nombre de naturaleza ha pasado a indicar el principio activo de aquella generación, dado que las virtudes agentes se acostumbran a ser nombradas por sus acciones. De ahí que más adelante el nombre de naturaleza ha pasado a indicar el principio activo de cualquier movimiento natural, y posteriormente, a significar también el principio material de toda generación; y de ahí a indicar incluso el principio formal, el cual es el término de la generación. Pero como la generación no acaba sólo en la forma, sino en la sustancia compuesta, ha pasado a indicar cualquier sustancia –según el Filósofo, en *Metaphysica* (V, 4), y también cualquier ente, como observa Boecio en *De persona et duabus naturis* (1).

No obstante la sustancia, además de los significados con que se da el nombre de sustancia a la forma o a la materia, se usa de dos modos –según el Filósofo, en *Metaphysica* (V, 8). Del primer modo, es el sujeto mismo que se dice "este algo" [*hoc aliquid*] y no se predica de otro –como este hombre–, según lo cual la sustancia se indica con el nombre de hipóstasis. Según tal acepción se llama sustancia a la naturaleza, en cuanto la naturaleza es lo que puede hacer o padecer, como observa Boecio en el susodicho libro. Del segundo modo, se dice sustancia "lo que era el ser", o sea la quididad y la esencia, que es lo que indica la definición de toda cosa expresada con el nombre griego de "ousía". Y así también la sustancia se dice naturaleza, en el sentido en que Boecio afirma que la naturaleza es todo lo que informa con diferencia específica, ya que la última diferencia es la que completa la definición.

Por tanto, dejando aparte todos los demás significados de naturaleza, se inquiere si en Cristo hay una sola naturaleza o más solamente según esta acepción. Entonces, si hay una sola naturaleza: o es solamente una de las dos, o bien es un compuesto de ambas.

En primer lugar, si solamente hay una naturaleza de las dos, esto sucederá de dos maneras. La primera, sin que tenga lugar ninguna adición de una a la otra; y así, si existe solamente la divina, no añade nada nuevo el hecho de que "el Verbo se ha hecho carne", y entonces la Encarnación no es nada. En cambio, si existe solamente la naturaleza humana, entonces Cristo no se diferencia de los demás hombres, y la Encarnación desaparece. La segunda manera se da cuando una de las naturalezas pasa a la otra, lo cual no puede suceder, porque los seres que no tienen en común la materia no pueden pasar el uno al otro; y como la naturaleza divina es completamente inmaterial, es mayor

el motivo para que no comunicarse en la materia con la humana. Además, si la naturaleza divina pasase a la humana, se eliminaría la simplicidad y la inmutabilidad de la naturaleza divina; en cambio, si la humana se transformase en la divina, se eliminaría la verdad de la pasión y todo lo que Cristo ha hecho corporalmente.

En segundo lugar, si fuese una sola naturaleza compuesta de dos, eso podría acaecer de dos maneras. La primera, porque se compondría una tercera naturaleza de las dos, las cuales desaparecieran –al igual que de los cuatro elementos se compone la mezcla–. En tal concepción la naturaleza divina sería pasible y material, dado que la mezcla sólo se da en los seres que comunican en la materia y tienen la capacidad de hacer y padecer entre sí. De esta manera se eliminaría la fe que profesa que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre. La segunda manera, porque se compondría quedando las dos naturalezas, y esto es de dos modos. El primero, según la igualdad de medida tanto de la continuidad como de la contigüidad; y según esto la naturaleza divina sería corpórea, porque la continuidad y el contacto pertenecen al cuerpo. El segundo, según la información, al modo como del alma y del cuerpo resulta un solo ser. Pero tampoco esto puede suceder: porque no se hace un ser de dos actos, ni de dos potencias, sino de un acto y de una potencia, según el Filósofo en *De anima* (II, 1); pero la naturaleza divina y la humana es cada una un ser en acto. Además, la naturaleza divina no tiene nada de potencialidad, ni puede ser un acto que entre en la composición de algo, dado que es el primer ser infinito que subsiste por sí.

Por tanto es evidente que de cualquier modo que se ponga en Cristo una sola naturaleza, se deriva de ello el error; y así Eutiques, que sostuvo esto, fue condenado por hereje.

RESPUESTAS

1. Una cosa está formada *de* dos naturalezas –mas no es *en* dos naturalezas– como lo mezclado está formado de los elementos. Y en tales seres debe existir una naturaleza intermedia tomada de las dos naturalezas, las cuales no persisten. Pero Cristo consiste en dos naturalezas de tal modo que subsiste en las dos naturalezas, y ellas persisten; porque Él es de naturaleza divina y humana. Luego el razonamiento no es consecuente.

2. Como afirma Avicenna, la diferencia denomina a toda la naturaleza de la especie; en caso contrario no se predicaría de la especie; pero no expresa la totalidad, sino una parte –a saber, el principio formal–. De hecho, se llama racional a lo que tiene razón. El género, por el contrario, nombra el todo por el principio material. Por tanto, la diferencia no se añade a la diferencia por el hecho de que una naturaleza se añada a una naturaleza, sino porque se añade además un principio formal –como lo intelectivo a lo sensitivo–. Sin embargo, en Cristo no existe tal adición, pues una de sus naturalezas no se añade a la otra como su forma, tal como se ha dicho.

3. El alma y el cuerpo, en cuanto son partes del hombre, hablando con propiedad no

son dos naturalezas en el sentido en que se habla aquí de naturaleza. En cambio, ambos son partes de la naturaleza: una, como forma, y el otro como materia. Por ello no son aplicables a nuestro caso.

4. Las propiedades de la naturaleza humana no se predican nunca de la divina, ni viceversa –salvo como una cierta participación–. Pero ambas se atribuyen a quien tiene la naturaleza tanto humana como divina –a las cuales se indican con los nombres *Dios* y *hombre.* Pues el sujeto que tiene ambas naturalezas es el mismo.

5. La argumentación es válida sólo para los seres que poseen en común la materia y hacen y padecen recíprocamente. Luego aquí no es apropiada.

6. Se dice que la carne es deificada, no porque se haya convertido en la misma divinidad, sino porque se ha hecho carne de Dios; también porque, estando unida a la divinidad, participa de los dones de la divinidad en mayor medida; y porque es como el instrumento con el que el poder divino efectúa nuestra salvación. En efecto, al tocar al leproso con su carne le curó con el poder de la divinidad; y muriendo en la carne, venció a la muerte con la virtud de la divinidad. En efecto, el poder del agente se halla en cierto modo en el instrumento por medio del cual él obra algo.

Artículo 3: Si la unión se ha hecho en la persona, y si Cristo es una sola persona (III, q2, a2)

OBJECIONES

1. Parece que en Cristo no hay solamente una persona, y así parece que la unión no se ha hecho en la persona, pues no hay ninguna naturaleza que esté privada de lo que de suyo se sigue de dicha naturaleza. Pero a la naturaleza humana le corresponde de suyo ser persona [*personalitas*], y del mismo modo también a la divina. Luego tanto una naturaleza como la otra conservan carácter personal.

2. La naturaleza humana tiene en Cristo una dignidad mayor que en Pedro. Pero el carácter personal compete a la dignidad, por lo que en las sustancias inferiores no se encuentra el carácter personal. Luego como la humanidad de Pedro tiene su ser personal, así también lo tiene la humanidad de Cristo.

3. En la persona no parece que exista otra cosa que la naturaleza y los elementos que distinguen el supuesto de la naturaleza de los demás supuestos. Pero en Cristo las naturalezas son diversas y distinguen elementos diferentes: en efecto por las relaciones eternas Él se distingue del Padre y del Espíritu Santo; en tanto que por la división de la materia y de los accidentes se distingue de los demás hombres. Luego existe en Él un doble carácter personal.

4. La unión en la persona es superior a la que se tiene en el género o en la especie, dado que ella está en un ser que es uno realmente, mientras que éste tiene una unidad solamente de razón. Pero a causa de la máxima distancia que separa la naturaleza divina de la humana, no puede darse una unión suya ni en el género, ni en la especie. Luego la posibilidad de que se unan en una persona es mucho menor.

5. El Filósofo afirma en *Metaphysica* (V, 9), que a la diversidad en el género sigue la diversidad en la especie; y a ésta, la diversidad en el número. Ahora bien, en Cristo se encuentra la diversidad según la especie, porque hay diversas naturalezas, según aquel adagio por el que se llama a la naturaleza "lo que informa todo ser con una diferencia específica". Por tanto, se encuentra también en Él una diversidad numérica. Pero donde la persona es la misma, existe la misma cosa numéricamente. Luego en Cristo no existe una sola persona.

6. Entre la naturaleza y la persona no existe una afinidad inferior a la que existe entre la forma y la materia. Pero según la diversidad de las formas existe diversidad de materia, porque el propio acto tiene lugar en la materia propia. Luego según la diversidad de las naturalezas existe también diversidad en la persona; y así se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA, en los seres que son diferentes según la persona y la naturaleza, lo

que se dice de uno no se atribuye al otro. Pero en la Escritura las cosas que son propias de Dios se atribuyen al hombre, como en *Salmos* (86, 5): “Un hombre ha nacido en ella, y el Altísimo es el que la ha fundado”; y también las cosas que son propias del hombre son atribuidas a Dios, como en *1 Corintios* (2, 8): “Nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria”. Luego Dios y el hombre se unen en la persona.

Además, lo que se atribuye al Hijo y no al Padre le corresponde por aquello por lo que distingue del Padre. Pero la unión tomada pasivamente corresponde al Hijo y no al Padre. Luego le corresponde según aquello en que se distingue del Padre, y esto es en la persona. Luego la unión se ha hecho en la persona.

Además, para que tenga lugar la redención del género humano es preciso que existan el único Dios –que puede llevar a cabo la satisfacción–, y el hombre que debe –como consta por lo dicho en la distinción 1 (q. 1, a. 2). Pero de ningún modo se puede decir que dos personas sean un único agente. Luego si son dos personas, la satisfacción no se ha llevado a cabo todavía, y de este modo todavía estamos en la esclavitud del pecado; lo cual es contrario a la Sagrada Escritura del Nuevo Testamento.

SOLUCIÓN

Nestorio, que sostiene que en Cristo había dos personas, se equivocó –como afirma Boecio en *De persona et duabus naturis* (4)– por haber identificado la naturaleza con la persona. Por eso creyó que, como en Cristo hay dos naturalezas, hay dos personas. El mismo origen tuvo el error de Eutiques, quien, habiendo oído que en Cristo había una sola persona, juzgó que había una sola naturaleza. Del mismo principio derivó el error de Arrio y de Sabelio sobre la Trinidad.

Hay que tener presente, en primer lugar, que en ciertos seres la naturaleza y la persona se distinguen realmente, pero en otros sólo hay distinción de razón. En efecto, la naturaleza, en la acepción en que la utilizamos aquí, es la esencia de la cosa indicada por su definición; en cambio, la persona es este algo que subsiste en aquella naturaleza. En los entes simples que carecen de materia –como dice Avicena–, el mismo ser simple es su esencia; en cambio, la esencia de un compuesto no es el compuesto mismo: en efecto, la humanidad no es el hombre. El motivo de esto es que en el significado de humanidad, esencia o naturaleza están contenidos solamente los principios esenciales del hombre en cuanto hombre; pero no los que atañen a la determinación de la materia con la que la naturaleza es individualizada, los cuales están contenidos solamente en el significado de Sócrates, porque por ellos Sócrates está aquí y está separado de los demás. Por eso, como la humanidad no incluye en su significado todo lo que hay en la realidad subsistente en esa naturaleza –siendo como una parte de ella–, no se predica; y como sólo subsiste lo que es compuesto, y porque la parte se obtiene del todo, por eso no subsiste el alma, sino Sócrates, y es él quien posee la humanidad.

El término “hombre”, en cambio, significa ambas cosas: tanto los principios

esenciales, como los que individualizan, pero de modo diverso. Por un lado, significa los esenciales determinadamente; en cambio, significa los que individualizan de manera indeterminada: o bien estos o bien aquellos. Por eso “hombre”, siendo el todo, se puede predicar de Sócrates –y se dice que es éste el que posee la humanidad–; mas dado que es indeterminado, es incompleto –como siendo un ente en potencia–; por lo tanto, no subsiste “el hombre”, sino “este hombre” a quien corresponde la noción de persona. Luego el concepto de “persona” señala un subsistente distinto y que comprende todo lo que hay en esa realidad, en tanto que “naturaleza” comprende solamente los principios esenciales. En los seres simples, por el contrario, no hay distinción real entre naturaleza y persona, porque la naturaleza no es recibida en una materia mediante la cual sea individualizada, sino que es subsistente de suyo. Sin embargo, en cuanto se consideran los principios esenciales de la cosa, decimos que allí hay “naturaleza”; y en cuanto se encuentra allí algo subsistente, decimos entonces que allí hay “persona”.

Por tanto es evidente que, existiendo en la noción de persona la pretensión de que ella comprende todo lo que hay en esa realidad, si hay algo que está fuera de lo que la persona contiene, eso no está unido a la realidad, a no ser, tal vez, por la semejanza en el género, en la especie o en el accidente. Así, como observa Boecio en *De persona et duabus naturis* (4): “si en Cristo no hay una única persona, no se ha hecho ninguna unión de divinidad y de humanidad, a no ser por la semejanza de la gracia”; una teoría que ha sostenido también Nestorio. Y esto no es nuevo, y tampoco propio de Cristo, ni se hubiera podido hacer la Redención por medio de Él, ni Él sería verdadero Dios sino por participación –como los demás santos–. Luego hay que admitir que, en sentido absoluto, hay una sola persona en Cristo.

RESPUESTAS

1. La naturaleza humana en Cristo no carece de carácter personal, pero existe en la única persona del Verbo con naturaleza divina.

2. La naturaleza de Cristo posee la mayor nobleza porque está en la persona divina.

3. Lo propio de la persona es que ella contenga todos los principios esenciales y las propiedades individuantes de lo que está unido al mismo tiempo. Por eso, de que existan naturalezas y propiedades diversas, no se sigue que haya personas diversas. Pues si existieran naturalezas con propiedades que estuviesen puestas separadamente, de ambas partes se derivaría la totalidad que requiere el carácter de persona. Pero, cuando se unen, sólo hay una única totalidad, y por lo tanto una única persona.

4. Lo que difiere en género o en especie, se distingue numéricamente en esencia y naturaleza. Sin embargo, no es preciso que difiera numéricamente en el supuesto o en el sujeto, porque aquellos que en sí mismos considerados pertenecen a diversos géneros y especies, se pueden unir en un solo supuesto o sujeto –al modo como la carne y el hueso, para constituir el cuerpo, o la blancura y la extensión en cuanto están en el mismo

sujeto–. De manera semejante, aunque la naturaleza divina y la humana se diferencian más que por la especie y el género, sin embargo se pueden unir en una única persona.

5. Como observa Boecio en *In Porphyrium* (III, cap. "De specie") la especie es todo el ser de los individuos, y también el género lo es de algún modo, en cuanto significa el todo indistintamente –según afirma Avicena–. Y dado que la naturaleza humana no comprehende todo el ser de Cristo, no tiene en Cristo la naturaleza de la especie; por tanto, no sigue de ello que en Cristo haya diversas especies. También hay que decir que aquella afirmación del Filósofo se debe entender para los casos en que las naturalezas de géneros diversos no se unen. En efecto, el accidente y el sujeto, cuando se unen –aunque sean de diverso género– no dan lugar a un número.

6. La forma se une a la materia informándola. Y así se requiere que para formas diversas, haya dispuestas materias diversas. En cambio para la persona se requiere solamente la unión, la cual puede ser también de cosas diversas, sea cual sea dicha diversidad. Luego no es preciso que naturalezas diversas tengan personas diversas.

Cuestión 2

A continuación se pregunta por quién asume, y sobre esto se plantean tres cosas: 1. Si el asumir conviene a una persona divina; 2. Si conviene a una naturaleza; 3. Si conviene a una naturaleza prescindiendo de la persona.

Artículo 1: Si asumir compete a la persona
(III, q3, a1)

OBJECIONES

1. Parece que una persona no puede asumir, pues como se ha dicho, persona significa un ser completo y un todo. Pero a lo que está completo con la última perfección no se le puede añadir nada. Luego la persona no puede asumir algo para sí.

2. Lo que es asumido para formar parte de alguna cosa, de alguna manera comunica con él. Pero es propio de la persona el tener una total incomunicabilidad. Luego la persona no puede asumir en sí algo que participe de ella.

3. La persona, en cuanto es supuesto de la naturaleza, tiene alguna semejanza con la materia, al igual que la naturaleza tiene semejanza con la forma. Pero la materia queda más lejos de la perfección que la forma, la cual es parte de la cosa. Por tanto, si la naturaleza divina, debido a su perfección, no puede ser forma de una cosa, mucho menos podrá la persona divina ser persona de alguna otra cosa con distinta naturaleza. Luego la persona no puede asumir a una naturaleza.

4. Es más contrario a la simplicidad divina la diversidad entre naturaleza y persona, que la diversidad entre sujeto y accidente, porque en las sustancias simples creadas –según Avicena–, entre persona y naturaleza no existe diferencia real, aunque en ellas el accidente sea diferente de la sustancia. Pero la persona divina del Verbo, por su simplicidad, no puede distinguirse por una propiedad que no sea lo que ella es, ni puede ser sujeto de un accidente. Luego mucho menos puede ser el supuesto de una naturaleza extraña.

EN CONTRA, en *Juan* (1, 14) se dice: "El Verbo se ha hecho carne", es decir se ha hecho hombre. Pero eso acaece sólo con la asunción. Luego como el Verbo es un nombre personal, se debe afirmar que la persona asume.

Además, la asunción se termina en la unión, y la unión tiene lugar en la persona, como se ha demostrado (en q1, a2). Luego la persona asume, ya que la asunción –como se ha dicho– indica el término en el que da la unión.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho, la persona requiere un complemento [*complectionem*]. Cuando los seres se unen, ocurre que unas veces ambos son incompletos, como se ve en la unión [*conjunctione*] de materia y la forma, donde ninguna de las dos tiene el ser completo; y en la mezcla [*mixtione*], donde los dos elementos se corrompen parcialmente. En tales seres, este complemento que requiere la persona no compete ninguno de los dos, sino al compuesto. En cambio, otras veces, uno preexiste completo en sí mismo, y el otro se añade y es completado con el complemento del primero –como el alimento, el cual se añade al hombre ya completo–. Por esto, el complemento personal no se debe al

alimento, sino al hombre; y se dice propiamente que es asumido lo que es atraído de este modo a la persona del otro.

Así pues, la naturaleza divina y la humana, que se unen, no se refieren de la misma manera a la perfección, ya que la naturaleza divina tiene el complemento personal –en lo cual se diferencia de la forma–, y se mantiene incorrupta en él –en lo cual difiere de los seres que se mezclan–. Por esto, si debe llevarse a cabo la unión de ambas, es preciso que la naturaleza humana sea atraída a la persona divina por obra del poder divino; de lo contrario habría dos personas, y no habría unión. Luego se debe admitir que la persona asume.

RESPUESTAS

1. La persona no recibe la adición de los elementos que la diferencian y que la completan en el ser personal, de manera que se diga que con ellos esté completa. Sin embargo, no hay problema en que reciba la adición de los demás elementos que no causan el carácter personal, del mismo modo que Sócrates recibe la adición de la ciencia, del alimento y cosas semejantes; y, con todo, estos factores no lo individualizan. Así, también la naturaleza humana que se añade a la persona divina, no causa en ella su carácter personal, sino que es atraída a la persona preexistente.

2. La noción de persona implica una triple incomunicabilidad: la de la parte, en cuanto es un ser completo; la del universal, en cuanto es un ser subsistente; y la de la capacidad de ser asumida, en la medida en que lo que es asumido pasa a la persona de otro y carece de carácter personal propio. En cambio, no se opone a la noción de persona la comunicabilidad de quien asume.

3. La persona divina no es supuesto de la naturaleza humana como puesta bajo ella –como la materia está bajo la forma–, sino como subsistente en ella, en la medida en que la tiene unida a sí. Por lo tanto no hay semejanza con la materia.

4. El sujeto es supuesto bajo el accidente, lo cual no es apropiado a la persona divina, ya que ella no tiene ninguna potencialidad. Pero no se dice que supone bajo la naturaleza humana como si estuviera supuesta por ella, como ya se ha dicho.

Artículo 2: Si asumir compete a la naturaleza
(III, q3, a2)

OBJECIONES

1. Parece que a la naturaleza no le compete asumir, pues lo que compete a la naturaleza divina es común a las tres personas. Pero asumir no es propio ni del Padre ni del Espíritu Santo. Luego tampoco es algo propio de la naturaleza divina.

2. Los actos personales, como el engendrar, no se atribuyen a la naturaleza, como se ha dicho (I, d5). Pero asumir compete propiamente a la persona. Luego la naturaleza no asume.

3. Se dice que el Verbo, en cuanto ha asumido la carne, se ha hecho carne. Pero no se dice que la naturaleza divina se ha hecho carne. Luego la naturaleza divina no ha asumido.

4. En virtud de la asunción se da la comunicación de las propiedades, como enseña el Damasceno (*De fide,* III, 3). Pero lo que es propio de la naturaleza humana no se atribuye a la naturaleza divina, ya que no se dice que haya padecido o que haya muerto. Luego no es propio de ella el asumir.

5. Asumir es tomar para sí. Pero la naturaleza divina no ha tomado para sí la humana, porque la unión no ha sido hecha en la naturaleza. Luego no se puede decir que la naturaleza divina asuma.

EN CONTRA, están las autoridades que se hallan en el texto.

Además, todo lo que está unido en Cristo, se puede decir o que asume o que ha sido asumido. Pero la naturaleza divina está unida a la humana. Luego, dado que no ha sido asumida, debe decirse que ella asume.

SOLUCIÓN

“Asumir” se dice de tres modos. Del primer modo, se dice comúnmente como tomar, y en tal sentido toda la Trinidad ha asumido la naturaleza humana para el Hijo. Del segundo modo, se dice en sentido propio como un tomar para sí, sea cual sea la forma en que se dé la unión con él; y en este sentido la naturaleza divina ha asumido la naturaleza humana en la persona del Hijo. Del tercer modo, en el sentido más propio, como tomar para sí y en sí [*ad se et in se*], y de esta manera corresponde sólo a la persona en la que se da la unión.

RESPUESTAS

1. Esto es verdad tratándose de lo que compete a la naturaleza en sí misma, y no por relación a ésta o aquella persona, como en el caso del asumir.

2. Asumir, según el tercer modo mencionado, es propio de la persona, y así no compete a la naturaleza.

3. La naturaleza divina asume a la humana y se une a ella. Sin embargo, en el término “naturaleza” no está contenido el supuesto, como en el nombre “Dios” o “Verbo”. Y así, se dice que Dios o el Verbo se ha hecho carne, o sea hombre, no por una transformación en la naturaleza, sino por la unión en el supuesto. En cambio esto no se puede atribuir a la naturaleza divina.

4. La comunicación de las propiedades se da la unión en el supuesto. Y como el supuesto no está contenido en el término “naturaleza”, como en el caso del nombre “Dios” o del de “Hijo”, así no se puede afirmar que la naturaleza ha padecido, como sí se dice que Dios ha padecido. Sin embargo, se dice que la naturaleza se ha encarnado porque con tal nombre no se indica una propiedad de la naturaleza humana, sino solamente la unión con ella.

5. La naturaleza divina toma la humana para sí, esto es, uniéndola a sí misma; pero no, en cambio, de modo que la unión se haga en ella.

Artículo 3:Si asumir compete a la naturaleza prescindiendo de las personas
(III, q3, a3)

OBJECIONES

1. Parece que la naturaleza, al prescindir de las personas, no puede asumir, pues sin los supuestos, la naturaleza existe sólo en la mente. Pero lo que existe sólo en la mente carece del ser, y lo que no es, no actúa. Luego sin las personas la naturaleza no podría asumir.

2. Según el Filósofo en *Metaphysica* (Proemio) las acciones son de los individuos o de los supuestos. Pero asumir es una cierta acción. Luego, dado que los supuestos de la naturaleza divina son las mismas personas, parece que la naturaleza no podría asumir sin las personas.

3. Se dice que el Hijo es enviado por el hecho de que asume. Pero si las personas no fueran distintas, no se conservaría lo propio de la misión, porque "es enviado quien procede de otro [*ab alio est*]", como advierte San Agustín en *De Trinitate* (IV, 20). Luego sin distintas personas no podría haber asunción.

4. Es preciso que la asunción termine en alguna unión. Ahora bien, prescindiendo de las personas, no quedaría aquello en que se pudiera realizar la unión, porque no se puede realizar en la naturaleza. Luego la naturaleza no puede asumir sin las personas.

EN CONTRA, el ángel en *Lucas* (1, 37) probó la Encarnación mediante la omnipotencia de Dios, porque "nada es imposible para Dios". Pero prescindiendo de las personas, todavía quedaría en la esencia la omnipotencia. Luego aún podría realizarse la asunción.

Además, el Damasceno afirma en *De fide orthodoxa* (III, 1) que "por filantropía", es decir, por amor a los hombres, "el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana". Pero, prescindiendo de las personas, todavía podría Dios amar a su criatura. Luego podría existir todavía la asunción.

SOLUCIÓN

Prescindir de las personas en la naturaleza divina se puede entender de dos modos. Del primer modo, al excluir todo carácter personal. Y de este modo, ni la naturaleza misma será subsistente en sí misma, ni subsistirá en otro subsistente; y así no tendrá ser real, sino sólo en el entendimiento. De este modo no le será propio ni asumir ni obrar algo.

Del segundo modo, se puede entender que se prescinde de la distinción de personas que la fe propone. Pero, excluidas éstas, queda todavía la naturaleza divina subsistente, tal como comprenden a Dios los que carecen de la fe en la Trinidad, sin que con esto conciban que en Dios está el Padre, el Hijo o el Espíritu Santo; por lo que quedará allí

todavía algún carácter personal. Es en esta perspectiva de donde surge la cuestión de la exclusión de la distinción de las personas que la fe supone. Y en este sentido se debe afirmar que, prescindiendo de las personas, la naturaleza divina todavía puede asumir.

RESPUESTAS

1, 2, 4. Es evidente la respuesta a la primera, segunda y cuarta, porque se apoyan sobre la exclusión entendida del primer modo.

3. La misión no es necesaria en absoluto para la Encarnación, pero sí es necesaria para la Encarnación del Hijo. Por eso el Maestro ha dicho antes que el Padre podía encarnarse, mas Él no puede ser enviado.

Cuestión 3

A continuación se investiga sobre lo que es asumido, y sobre esto se tratan tres cosas: 1. Si ha sido asumida la naturaleza humana; 2. Si el alma que ha sido asumida es una persona; 3. Si ha sido asumida una persona.

Artículo 1: Si ha sido asumida la naturaleza humana

OBJECIONES

1. Parece que no ha sido asumida la naturaleza humana, porque según Boecio en *De persona et duabus naturis* (1) la naturaleza –en la acepción en que hablamos aquí de ella– es "todo ser que informa con una diferencia específica". Pero la diferencia específica significa la naturaleza desnuda, pues no la indica como existente en un individuo. Luego como –según el Damasceno en *De fide orthodoxa* (III, 11)–, Dios no asumió una naturaleza que está en una contemplación pura, parece que no asumió la naturaleza.

2. Lo que se asume debe preexistir. Pero la naturaleza humana no existió antes de la unión, porque existió al mismo tiempo que la carne, y carne del Verbo de Dios. Luego la naturaleza no es asumida.

3. La naturaleza se identifica con la esencia. Pero no se puede decir que asumió la esencia, porque el término "esencia" [*essentia*] se toma de "ser" [*esse*]. Mas el ser [*esse*] es propio de la persona, la cual no fue asumida. Luego tampoco asumió la naturaleza.

4. La naturaleza humana es la humanidad misma. Pero la humanidad no puede existir sin el hombre. Por tanto, como lo que ha sido asumido no fue el hombre –como se dice en el Texto [de las *Sententiae*]–, parece que no ha sido asumida tampoco la humanidad, y ni siquiera la naturaleza humana.

5. La asunción se termina y perfecciona en la unión. Pero la naturaleza humana no ha sido unida, porque quien une está unido, y la naturaleza humana no es el Hijo de Dios. Luego la naturaleza humana no ha sido asumida.

EN CONTRA, dice San Agustín (mejor: Fulgencio) en *De fide ad Petrum* (17) que Dios tomó la naturaleza humana en la unidad de la persona.

Además, con la asunción, Dios se hace hombre. Pero no existe un hombre en quien no esté la naturaleza humana. Luego Dios asumió la naturaleza humana.

Además, está escrito en *Filipenses* (2, 7): "Tomando la forma de siervo", es decir su naturaleza.

SOLUCIÓN

Cualquiera que profesa la Encarnación, sostiene que la naturaleza humana ha sido asumida. Y aunque, según todos los modos enumerados más arriba en los que se habla de naturaleza, se pueda decir que la naturaleza ha sido asumida, no es preciso analizarlos por separado, porque todos cuantos afirman que la naturaleza humana ha sido asumida la conciben en cuanto "naturaleza" significa la esencia [*quidditatem*].

RESPUESTAS

1. Como el género es una cierta dirección [*intentio*] que el entendimiento pone sobre la forma entendida, así lo es también la diferencia y todo que es significado por las segundas intenciones. Sin embargo, a esta intención entendida le corresponde una cierta naturaleza que existe en las cosas particulares; aunque, en cuanto está en las realidades particulares, no tiene carácter de género o de especie. En base a esto, afirmo que Boecio no quiere decir que la diferencia, en cuanto le sigue la intención de diferencia, sea la naturaleza, sino en cuanto a lo que está en la realidad misma, o sea la esencia de la cosa a la que la diferencia completa.

2. Aunque no preexista en el tiempo, en cambio sí preexiste según el modo de entender, porque eso es suficiente.

3. La esencia no se relaciona con el ser como dependiendo de él, sino como aquello por lo que hay ser, como también la naturaleza. Luego se admite en sentido absoluto que asumió la esencia de la misma manera que asumió la naturaleza, aunque no haya asumido el supuesto.

4. Aunque la humanidad no exista sin el hombre, sin embargo es naturalmente anterior al hombre; porque en virtud de ella se dice que alguien es un hombre. Luego es el mismo argumento que el de la esencia.

5. Aunque la naturaleza humana no haya sido unida, es decir, no haya sido hecha una unidad en sentido absoluto con la naturaleza divina, en cambio le ha sido unida en algo, o sea, en la persona.

Artículo 2: Si el alma separada es una persona
(I, q75, a4)

OBJECIONES

1. Parece que el alma separada es una persona, pues, según Boecio en *De persona et duabus naturis* (4), la persona es "una sustancia individual de naturaleza racional". Pero esto corresponde al alma separada. Luego ella es una persona.

2. Dice el Filósofo en *Analytica Posteriora* (1, 2): "La causa por la que algo es tal, es aquello con más razón". Pero el hombre se dice persona por el alma. Luego el alma separada es una persona.

3. Se admite que el alma racional es "una realidad concreta" [*hoc aliquid*]. Pero en la naturaleza racional, la realidad concreta es la persona. Luego el alma separada es una persona.

4. El ángel y el alma racional sólo parecen diferenciarse porque el alma se puede unir. Pero la posibilidad de unirse no se opone a la índole propia de la persona. Luego, como el ángel es una persona, también será persona el alma racional. Se demuestra el término medio: lo que es factible por el poder divino, no cambia nada la índole propia de la realidad –como el hecho de que Dios pueda asumir a un hombre, por ejemplo a Pedro, no le quita a Pedro su carácter de persona–. Es así que el alma separada sólo puede unirse al cuerpo por la resurrección, la cual no será natural sino que tendrá lugar solamente por el poder divino. Luego el alma no pierde su carácter personal por la posibilidad de unirse.

5. Solamente la posibilidad de unirse con un ser más noble priva de la índole de persona; en caso contrario, el Verbo no tendría el carácter personal desde toda la eternidad. Pero la capacidad de unirse del alma separada no hace referencia a un ser más noble, sino a uno menos noble. Luego por causa de esto ella no pierde su carácter personal.

EN CONTRA, ninguna forma es una persona. Pero el alma es una forma. Luego no es una persona.

Además, la persona tiene carácter de algo completo y de todo. Pero el alma es una parte. Luego el alma no tiene carácter personal.

SOLUCIÓN

Sobre la unión del alma al cuerpo, los antiguos tuvieron una doble opinión. La primera, afirma que el alma se une al cuerpo como un ente completo a otro ente completo, de manera que está en el cuerpo como el marinero en la nave. Por ello, como observa San Gregorio de Nisa, Platón sostuvo que el hombre no es un ser constituido de alma y cuerpo, sino que que es el alma revestida de un cuerpo. En tal caso, todo carácter

personal del hombre consistiría en el alma, y por ello el alma separada se podría considerar el verdadero hombre –como dice Hugo de San Víctor en *De Sacramentis christianae fidei* (II, 11)–. Y según esta teoría sería verdadero lo que el Maestro enseña: que el alma es una persona cuando está separada. Mas una teoría semejante no se puede sostener, porque entoncesel cuerpo se uniría al alma accidentalmente. Y por consiguiente el término “hombre”, en cuya comprensión se incluye el alma y el cuerpo, no significaría algo uno esencialmente, sino de manera accidental, y de este modo no estaría en el género de la sustancia.

La segunda teoría es la de Aristóteles en *De anima* (II, 2), a la cual siguen todos los modernos: según la cual el alma se une al cuerpo como la forma a la materia. Por lo que el alma es una parte de la naturaleza humana, y no una cierta naturaleza de suyo. Pero como la noción de parte se opone a la noción de persona –como se ha dicho–, por ello no se puede decir que el alma separada sea persona; porque aunque separada no sea en acto una parte, no obstante tiene la naturaleza para ser una parte.

RESPUESTAS

1. Propiamente hablando, el alma separada no es la sustancia de una naturaleza, sino una parte de ella.

2. El hombre toma su ser persona no sólo del alma, sino del alma y del cuerpo, dado que él subsiste por ambas.

3. El alma racional se dice “una realidad concreta” por el modo en que un ser subsistente es una realidad concreta, aunque tenga carácter de parte. Pero para la índole propia de persona se requiere además que sea un todo completo.

4. Aunque la unión del alma separada con el cuerpo sólo pueda hacerse mediante un poder sobrenatural, sin embargo existe en ella una aptitud natural para ello. Y el hecho de que tal unión sólo pueda completarse mediante un poder sobrenatural se debe a una carencia del cuerpo, no del alma.

5. Aunque el alma tenga una dignidad superior a la del cuerpo, sin embargo se une a él como parte de todo el hombre, el cual, bajo un cierto aspecto, tiene una dignidad superior a la del alma en cuanto es más completo.

Artículo 3: Si ha sido asumida la persona humana
(III, q4, a2)

OBJECIONES

1. Parece que ha sido asumida una persona humana, pues el Damasceno afirma en *De fide orthodoxa* (III, 11) que Dios asumió la naturaleza humana "en un indiviso [*atomo*]". Pero la naturaleza humana en un indiviso –es decir, en un individuo–, es la naturaleza en la persona. Luego asumió la naturaleza en la persona.

2. Cristo sólo es semejante a la madre en aquello que tomó de ella. Pero es semejante a la madre en cuanto a la persona; por ello Casiano afirma en *Contra Nestorium* (*De incarn.,* VI, 13) "que Cristo con la diversidad de las personas reprodujo la semejanza de ambos padres", o sea del padre y de la madre. Luego asumió a la persona.

3. Suponiendo que Cristo renunció a lo que había asumido, consta que Jesús era un cierto hombre y una persona. Pero no se le ha añadido nada por la separación que antes no tuviera; y no tuvo nada de parte de la humanidad que no hubiera asumido. Luego asumió a la persona.

4. Sólo se consume lo que existe. Pero Inocencio III en *Decretales*, dice que la persona consumió a la persona. Por tanto, la naturaleza humana tuvo un carácter personal propio. Pero no fue antes de la asunción, porque antes no existía; por consiguiente tuvo la el carácter personal propio en la misma asunción misma. Luego la persona fue asumida.

EN CONTRA, San Agustín dice en *De fide ad Petrum* (mejor: Fulgencio, 17) que el Verbo no tomó la persona del hombre, sino la naturaleza.

Además, lo que se asume, de algún modo se une. Pero una persona no se une a una persona, porque así o habría dos personas –lo cual es imposible según se ha dicho más arriba (q. 1, a. 3)–, o bien una compuesta de dos –lo que también es imposible, en cuanto la persona no puede ser una parte–. Luego la persona no ha sido asumida.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho anteriormente (q. 1, a. 1, qla. 3), quien asume no es asumido. Por eso, si la persona divina hubiese asumido la persona humana, la persona divina no sería persona humana; y así habría dos personas, lo cual es herético. Por consiguiente no se admite que haya sido asumida una persona. Y también, lo que es asumido es atraído a algo más completo, siendo él incompleto –como consta por lo dicho antes–. Y esto es contrario a la noción de persona que implica la mayor completitud.

RESPUESTAS

1. La naturaleza humana no preexistió antes de la unión; sin embargo, después que se unió, estuvo en el individuo o en la persona del Verbo.

2. La expresión “con la diversidad de las personas” no se ha de referir a Cristo, sino a los padres, porque las personas del padre y de la madre son diversas de Él.

3. La separación otorga a cada una de las partes la totalidad, y en los continuos da también a cada una de las partes el ser en acto. Por consiguiente, en el supuesto de que renunciara al hombre, aquel hombre subsistiría por sí mismo en una naturaleza racional, y por eso mismo adquiriría el carácter de persona.

4. En sentido propio, “consumir” significa propiamente destruir lo que ha existido. Y según esto si la persona del Verbo hubiese asumido a un hombre que existía antes, la persona hubiera consumido a la persona. Sin embargo se dice impropiamente que es consumido lo que se impide que llegue a ser. Y dado que la persona divina que ha asumido la naturaleza humana impide que la naturaleza humana tenga un carácter personal propio, entonces se dice que ha consumido a la persona, aunque de manera impropia. Por lo que sobre esto no debe hablarse más.

"Ni la divinidad de Cristo es diferente de la naturaleza del Padre". Por el contrario, Cristo comunica con el Padre en una única naturaleza en número, pero no con la madre. Luego la semejanza no es correcta. Y es preciso decir que no es necesario que la semejanza se extienda a todos los aspectos, sino que es suficiente que lo sea según alguno.

"Cuando –dice– oyes de Cristo que «estaba en la condición de Dios»". Debe saberse con el término "naturaleza divina" se menciona a la forma, no porque sea el acto de una naturaleza, sino porque no tiene la materia como parte de propia, ni hay en ella potencialidad alguna. En cambio la naturaleza humana se llama forma no porque contenga solamente los principios formales –contiene, en efecto, la materia y la forma–, sino en cuanto se llama a la esencia del compuesto la forma del todo.

"La Trinidad [...] misma hizo carne solamente al Verbo". Aquí se pone la parte en lugar del todo, a saber: la carne por el hombre. E incluye la parte más débil, aquélla de la que es menos evidente que tomara toda nuestra naturaleza, y que es menos conveniente por los defectos propios de la naturaleza humana.

"Toda y perfecta naturaleza de la Deidad". En contra, la palabra "toda" es un término distributivo; en cambio la naturaleza divina es indivisa. Y es preciso decir que "toda" se pone en el sentido de aquello a lo que no falta nada, y no en el sentido de que el todo esté en relación con las partes, porque la naturaleza divina carece de partes.

"Por consiguiente no se dice que la naturaleza divina es hombre o se ha hecho hombre, del mismo modo que el Hijo de Dios". En contra, de cualquier cosa que se predique el Hijo de Dios, se predica el hombre. Pero la naturaleza divina es el Hijo de Dios. Luego es hombre. Y es preciso decir que hay diferencia entre los nombres sustantivos y los adjetivos. En efecto, los sustantivos no significan sólo la forma sino también el supuesto de la forma, por ello se pueden predicar de ambos. Y cuando se predican del supuesto, se la llama predicación por identidad; pero cuando se predican de la forma, se la llama predicación por denominación o información. Y ésta es la predicación más propia, porque en el predicado los términos se consideran formalmente. En cambio, los adjetivos significan solamente la forma, por eso sólo pueden predicar por información. Por consiguiente es falsa la frase: "la esencia es la que genera", aunque sea verdadera ésta: "la esencia es el Padre". Luego, cuando se dice: "el Hijo de Dios es hombre", la predicación es por información y también por identidad. En cambio cuando se dice: "la esencia divina es hombre", la predicación es por identidad, porque en la realidad se identifica con el supuesto del hombre; pero no por información, porque la naturaleza divina no está indicada como un supuesto subsistente en la naturaleza humana. Por este motivo afirma el Maestro que una no es verdadera como la otra; sin

embargo él no sostiene que sea falsa en sentido absoluto.

Distinción 6

Condiciones para la Encarnación de Cristo en cuanto unión

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

Para comprender qué condiciones son precisas para la Encarnación de Cristo entendida como unión se estudian tres opiniones diversas.

1. *En Cristo hay una persona divina y dos supuestos.*

– El Verbo asumió a un hombre subsistente, un supuesto formado de alma y cuerpo

– El alma y el cuerpo no sólo constituían la naturaleza humana sino también el supuesto humano.

– Ese supuesto humano es el que queda unido a la persona divina.

2. *En Cristo hay una persona divina y un solo supuesto.*

– En Cristo hay sólo una persona y un supuesto, que son divinos.

– El alma y el cuerpo están unidos constituyendo la naturaleza humana, pero no un supuesto humano.

– Se une a Cristo una naturaleza humana, pero no un hombre, un supuesto humano.

– En consecuencia: hay una unión de supuesto divino y naturaleza humana, una persona que subsiste en dos naturalezas.

3. *En Cristo hay una persona divina a la que se une un cuerpo y un alma humana*

– Alma y cuerpo humano están unidos a la persona del Verbo, pero no unidos entre sí.

– No se concibe posible que la unión de alma y cuerpo origine una naturaleza humana y no dé lugar a un supuesto humano.

Texto de Pedro Lombardo

[1] *El significado de estas expresiones: 'Dios se ha hecho hombre', 'Dios es hombre' y si con estas expresiones se dice que Dios se ha hecho algo, o es algo, o no .–* De lo dicho surge una cuestión que es de mucha utilidad, pero con demasiadas dificultades y perplejidades. Como consta por lo dicho y por muchos otros testimonios, y tal como lo reconocen unánimemente todos los católicos, Dios se ha hecho hombre y Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre. Se indaga si por estas expresiones: 'Dios se ha hecho hombre', 'el Hijo de Dios se ha hecho hijo del hombre', 'Dios es hombre' y 'el hombre es Dios' se expresa que Dios se ha hecho algo, o es algo, o algo se dice que es Dios. Y también si es conveniente que se diga 'el hombre se ha hecho Dios', o 'el hijo del hombre se ha hecho Hijo de Dios', tal como se dice a la inversa; y si por estas locuciones no se dice que Dios se ha hecho algo o es algo, cuál es el significado de estas locuciones y de otras similares.

En la exposición de estas cuestiones los sabios difieren.– Al abrir un tema de tanta profundidad y al exponer cuestiones tan delicadas, los sabios difieren en varios sentidos.

[2] *Refiere la opinión de algunos*.– Unos dicen que en la Encarnación misma del Verbo, se constituyó un hombre de alma racional y carne humana, dado que todo verdadero hombre se constituye de estas dos. Aquel hombre comenzó a ser Dios –no en la naturaleza divina, sino en la persona del Verbo–, y Dios comenzó a ser aquel hombre. Conceden también que aquel hombre fue asumido por el Verbo y unido al Verbo, siendo sin embargo el Verbo. Por esta razón enseñan que se ha dicho que 'Dios se ha hecho hombre' o 'es hombre' porque Dios se ha hecho (esto es, comenzó a ser) cierta sustancia subsistente de alma racional y carne humana; y esa sustancia fue hecha (esto es, comenzó a ser) Dios. Sin embargo, esto no fue por la migración de una naturaleza a otra naturaleza, sino el que Dios fuera aquella sustancia y aquella sustancia fuera Dios se realizó preservando la propiedad de ambas naturalezas. Por ello se dice verdaderamente que Dios se ha hecho hombre y que el hombre se ha hecho Dios, y que Dios es hombre y el hombre Dios, y el Hijo de Dios, hijo del hombre y a la inversa. Y al decir que aquel hombre subsiste por el alma racional y la carne humana, sin embargo no reconocen que esté compuesto de dos naturalezas –es decir, la naturaleza divina y la humana–, y tampoco que sus partes sean dos naturalezas, sino tan sólo alma y carne.

Se exponen las autoridades que defienden su opinión .– Para que no se estime que hablan tan sólo a partir de su criterio, defienden esta sentencia con muchos testimonios. San Agustín en *De Trinitate* (XIII, 19) dice: "cuando leo que «el Verbo se ha hecho carne» (*Jn.,* 1, 14), por 'Verbo' entiendo al Hijo verdadero de Dios, por 'carne' reconozco al hijo verdadero del hombre, y por ambos a la vez a una sola persona, Dios y hombre unido por la abundancia de una gracia inefable".

Lo mismo en el *Enchiridion* (38): “Cristo Jesús, es Dios de Dios; en cambio es hombre nacido de María Virgen por el Espíritu Santo. Ambas sustancias –a saber: la divina y la humana–, son el único Hijo de Dios Padre omnipotente, del cual procede el Espíritu Santo”. “Ambos son uno, pero uno por el Verbo y otro por el hombre, y no dos hijos, Dios y hombre, sino un Hijo de Dios: Dios sin inicio, y hombre desde cierto inicio” (*Enchir.,* 35).

El mismo [San Agustín] en la misma obra: “¿Qué mereció la naturaleza humana en Cristo hombre para ser asumida singularmente en la unidad de la única persona del Hijo de Dios? ¿Cuál fue la buena voluntad, cuáles fueron las buenas obras que precedieron por las cuales este hombre mereciera llegar a ser una sola persona con Dios? ¿Quizás antes hubo un hombre y este beneficio singular le fue concedido por merecer de antemano y de manera singular ser Dios? Ciertamente, desde el momento en que comenzó a ser hombre, el hombre no empezó a ser nada más que Hijo de Dios, y éste era único; y por eso, el Verbo de Dios –que se ha hecho carne al asumirla en él– es principalmente Dios, de manera que al igual que cualquier hombre –con alma racional y carne– es una sola persona, de igual manera Cristo, Verbo y hombre, es una sola persona” (*Enchir.,* 36).

El mismo [San Agustín] en *In Ioannis* (tract. 78, 3): “Reconocemos la doble sustancia de Cristo: a saber, la divina, por la cual es igual al Padre; y la humana, por la cual el Padre es mayor que él. Pero ambos a la vez, no dos, sino uno solo que es Cristo; para evitar que Dios no sea trinidad sino cuaternidad. Por esto Cristo es Dios, alma racional y carne”.

El mismo autor en *De praedestinatione sanctorum* (15): “Aquel hombre, para que fuera asumido en la unidad de la persona del Verbo, coeterno con el Padre, e Hijo de Dios unigénito, ¿de dónde mereció esto? ¿Qué bien le precedió para que alcanzara esta excelencia inefable? Una vez asumido y hecho Dios Verbo, el mismo hombre, desde que comenzó a ser, comenzó a ser el único Hijo de Dios”.

Además: “Cualquier hombre deviene cristiano por la gracia, tal como por la gracia, aquel hombre se ha hecho Cristo desde el comienzo” (*De praed.,* 31).

El mismo autor en *De Trinitate* (XIII, 17) dice: “La gracia de Dios es confiada a nosotros en el hombre Cristo, porque tampoco él por algún mérito precedente ha conseguido unirse a Dios Verbo con tanta unidad como para que el Hijo de Dios fuera una sola persona con él. Ahora bien, desde el momento en el que comenzó a ser hombre, desde entonces es también Dios. Por eso se dice «el Verbo se ha hecho carne»” (*Jn.*, 1, 14).

San Hilario.– San Hilario en *De Trinitate* (X, 57) dice: “No vacilamos en que Cristo es el Verbo Dios; y tampoco ignoramos que el Hijo del hombre se constituyó de alma y

cuerpo".

Se utilizaron éstas y otras autoridades que sostienen que algún hombre –compuesto de alma racional y de carne– se ha hecho Dios. Pero por la gracia, no por la naturaleza. Pues sólo por la gracia –no por méritos o por la naturaleza–, le cupo a ese hombre ser Dios o Hijo de Dios; de manera que tuviera toda la ciencia y la potestad que tiene el Verbo, por el cual es una persona. Y no se lee en los textos anteriores que ese hombre sea una persona con el Verbo y que sea el Verbo mismo, sino que el alma racional y la carne son una misma persona, que es Cristo, y que es Dios.

[3] *La opinión de otros.*– Hay, empero, otros que en parte concuerdan con estos, mas dicen que ese hombre consta no tan sólo de alma racional y carne, sino de naturaleza humana y divina; es decir, que consta de tres sustancias: divinidad, carne y alma. Y entonces reconocen que Jesucristo es una sola persona, que antes de la Encarnación era de un solo modo simple, y en cambio que en la Encarnación se hizo compuesta de divinidad y de humanidad. Por eso, no es una persona distinta a la de antes, sino que antes era tan sólo persona de Dios, y en la Encarnación se hizo también persona de hombre; mas no para que hubiese dos personas sino para que fuese una y la misma la persona de Dios y del hombre. Por tanto la persona que antes era simple, existiendo tan solo en una naturaleza, subsiste en dos y por dos naturalezas. Y la persona que era tan sólo Dios, se hizo también verdadero hombre subsistente, no sólo por el alma y la carne sino también por la divinidad. Sin embargo no debe decirse que esa persona se hizo persona, aunque se diga que se hizo persona del hombre. Por tanto –como complace a algunos– esa persona se hizo algo subsistente por el alma y la carne, pero no se hizo persona, sustancia o naturaleza. Y en cuanto es subsistente, es compuesta, pero en cuanto es Verbo, es simple.

Expone otras autoridades que prueban esta opinión .– Sobre esto dice San Agustín en *Sententiarum Prosperi* (mejor: Lanfranco, *De corp.,* 10): "Pretendemos probar por todos los modos que el sacrificio de la Iglesia consta y está formado por dos cosas: una, la especie visible de los elementos; la otra, la carne y sangre invisibles de nuestro Señor Jesucristo; sacramento y realidad sacramental –es decir, del cuerpo de Cristo–. Tal como la persona de Cristo consta y se compone de Dios y de hombre, dado que Cristo mismo es verdadero Dios y verdadero hombre, porque toda realidad contiene en sí la naturaleza y la verdad de aquello de lo que se compone".

Sobre esto dice San Juan Damasceno: "En nuestro Señor Jesucristo reconocemos dos naturalezas, pero una sola hipóstasis compuesta de ambas" (*De fide,* III, 4). "Por tanto Cristo se encarnó de la Virgen asumiendo las primicias de nuestra misma masa (*Rom.,* 11, 16) para que la misma hipóstasis, que es la hipóstasis del Verbo de Dios, existiera en la carne y llegara a ser compuesta ésa que antes era la hipóstasis simple del Verbo. En efecto, está compuesta de dos naturalezas perfectas, la divinidad y la humanidad; y la primera comporta la misma filiación divina del Verbo de Dios como un lenguaje [*idioma*]

característico y determinante por el que se diferencia del Padre y del Espíritu Santo; mientras que la carne es el modismo lingüístico [*idiomata*] característico y determinante por el que se distingue de la madre y de los demás hombres” (*De fide,* III, 7).

Además, dice: “Confesamos la única hipóstasis del Hijo de Dios que se encuentra perfectamente en dos naturalezas, la deidad y la humanidad; una misma hipóstasis encarnada. Y que estas dos naturalezas son preservadas y permanecen en Cristo después de la unión, no singularmente separadas y según las partes, sino unidas entre sí en una hipóstasis compuesta. Llamamos unión sustancial –o sea, verdadera–, y no según la imaginación; mas sustancial, no de dos naturalezas que perfeccionan una distinta –es decir, a una naturaleza compuesta–, sino que determinamos la unidad entre sí en la única hipóstasis compuesta del Hijo de Dios. Y señalamos que permanece la misma diferencia sustancial: lo creable permanece creable y lo increable, increable; lo mortal, mortal y lo inmortal, inmortal; lo limitable, limitable y lo ilimitable, ilimitable. Y esto es lo que resplandece en los milagros” (*De fide,* III, 3).

Sobre esto dice también Agustín en *De Trinitate* (mejor: *Sermo 238*, 3): “Como según la deidad la naturaleza del Padre y del Hijo es una sola, así también según la humanidad unida, la naturaleza de la madre y la del hijo es la misma. Pero de ambas sustancias –sea de la divinidad, sea de la humanidad–, hay un único y mismo Dios, Hijo de Dios y del hombre, Jesucristo, como verdadero Dios y también como verdadero hombre”. Además en *De Trinitate* (XVII, 17): “Así la naturaleza humana pudo unirse a Dios para que de dos sustancias se haga una sola persona; y por esto ahora se hace de tres: de Dios, de alma y de la carne”.

Con ésta y muchas otras autoridades se defienden quienes afirman que la persona de Cristo es compuesta o hecha, ya porque consta de dos naturalezas, ya porque consta de tres sustancias.

[4] *Una tercera opinión*.– Hay también algunos otros que en la Encarnación del Verbo no sólo niegan que la persona esté compuesta de naturalezas, sino también que haya en ella algún hombre verdadero, o incluso desconfían de que haya allí alguna sustancia compuesta o hecha de alma y carne. Pero dicen que estas dos –el alma y la carne– están unidas a la persona o naturaleza del Verbo, no porque se haga o se componga una sustancia o persona de estas dos, sino de tres; mas esas dos son como vestimentas con las que el Verbo de Dios aparece revestido para que se mostrara a los ojos de los mortales de manera adecuada.

Por eso se dice que se ha hecho verdadero hombre, porque tomó la verdad de la carne y del alma. También se lee que tomó esas dos en la singularidad o unidad de su persona (Concilio de Toledo, VI) no porque esas dos, o alguna realidad compuesta de ellas, sea una persona con el Verbo, o bien sea el Verbo, sino porque con esas dos que llegan al Verbo no se aumentó el número de personas, de tal modo que la Trinidad se

hiciera cuaternidad. Y porque la persona misma del Verbo que antes estaba sin vestimenta, por la asunción de la vestimenta no fue dividida o mudada, sino que permaneció una y la misma inmutable.

Dicen que Dios se ha hecho hombre según lo que ha tomado. Pues se dice que Dios se ha hecho hombre porque tomó al hombre; y por recibir al hombre se dice que Dios es verdadero hombre, y por asumir a Dios se dice que el hombre es Dios. Por tanto, se preguntan: si se entiende de manera esencial que Dios es hombre o que el hombre es Dios, en este caso, si Dios hubiera asumido al hombre en el sexo femenino, ¿también la mujer sería esencialmente Dios, y viceversa?. Pero Dios podía asumir al hombre en el sexo femenino, por tanto la mujer podía ser Dios, y viceversa.

[5] *Aduce autoridades por la cuales se refuerzan estas opiniones*.– Para que no parezca que esos influyen por sí mismos, confirman lo que dicen por testimonios aducidos al respecto. Dice San Agustín en *De gratia novi Testamenti* (*Epist. 140*, 4): "Como el número de las personas no aumenta cuando la carne accede al alma para ser un solo hombre, así tampoco aumenta el número de personas cuando el hombre accede al Verbo para ser un solo Cristo. Y de esta manera se lee 'Dios hombre', para que entendamos la singularidad de esta persona y no sospechemos que la divinidad se transforma en carne".

[6] *Se distinguen cuatro especies de hábito.*– El mismo, al tratar esas palabras del Apóstol (*Flp.,* 2, 7): "Apareció con el hábito de hombre", muestra manifiestamente que se dice que Dios se ha hecho hombre, o que es hombre según el hábito; así, en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (q. 73) indaga de esta manera: "Decimos hábito de muchas maneras: hábito del alma, como la percepción de la disciplina confirmada en el uso; o hábito del cuerpo, como decimos que uno es más fuerte que otro; o hábito de aquello que se acomoda a los miembros extrínsecamente, como cuando decimos que alguien está vestido, calzado y cosas similares. Es evidente que en todos esos géneros se llama hábito a lo que accede a alguien de manera que también podría no tenerlo. Este nombre es derivado del verbo 'haber'. Por tanto, se llama hábito a lo que nos acaece para que sea tenido".

Primera especie de hábito.– "Sin embargo esto interesa porque algunas de las cosas que acontecen para que lleguen a ser hábito, no son modificadas, sino que ellas mismas modifican permaneciendo en sí mismas íntegras e inconcusas: tal como la sabiduría llega al hombre, no porque ella misma se modifique, sino porque ella modifica al hombre, transformándole de insensato en sabio" (*De div. quaest. 83,* q. 73).

Segunda especie .– "En cambio algunas acaecen de manera que modifican y son modificadas: como el alimento que, perdiendo su especie, se transforma en cuerpo, y nosotros, restablecidos de la debilidad y abatimiento, somos modificados por el alimento en robustos y vigorosos" (*De div. quaest. 83,* q. 73).

Tercera especie .– "El tercer género se da cuando lo que acaece o sucede ni modifica aquello a lo que accede, ni es modificado por ello, como el anillo puesto en el dedo. Se trata de un género muy raro" (*De div. quaest. 83,* q. 73).

Cuarta especie .– "El cuarto género se da cuando aquello a lo que accede es modificado no por su naturaleza, sino que recibe otra especie y forma, como el vestido que cuando se quita y se saca no tiene esa forma que toma cuando está puesto, ya que puesto recibe de los miembros la forma que no tiene cuando está quitado" (*De div. quaest. 83,* q. 73).

La cuarta especie concuerda con esta comparación.– Este género es congruente con esa comparación. Pues el Hijo de Dios "«se anonadó a sí mismo» (*Flp.,* 2, 7) no mudando su forma, sino «tomando la forma de siervo», y no fue cambiado o transmutado en hombre perdiendo la estabilidad inconmutable, sino que quien asume se hizo «a semejanza de los hombres» y tomando al verdadero hombre «se halló en el hábito como el hombre», es decir, teniendo al hombre, llegó a ser como hombre, no para sí sino para aquellos ante los cuales apareció como hombre" (*De div. quaest. 83,* q. 73). Empero quien dice "como hombre", expresa la verdad. "Por tanto, con el nombre de 'hábito', Pablo significó razonablemente de qué manera se dijo «hecho a semejanza de los hombres», porque se hizo, no transfigurándose en hombre, sino por el «hábito» cuando fue revestido por el hombre, al cual de algún modo une y conforma a sí al asociarlo a la inmortalidad y eternidad. Por consiguiente, no es preciso entender que por la recepción del hombre el Verbo haya mudado, como tampoco mudan los miembros al ponerse un vestido, aunque esa recepción une de modo inefable lo asumido al que lo asume" (*De div. quaest. 83,* q. 73). Con estos términos parece que San Agustín hace comprender abiertamente que se dice que Dios se ha hecho hombre según el hábito.

San Agustín, sobre el modo de la encarnación.– También, queriendo expresar el modo de la Encarnación, dice a quienes se lo preguntaban en *De Trinitate* (IV, 21): "Si se indaga de qué modo se hizo la Encarnación, digo que el mismo «Verbo» de Dios «se ha hecho carne» (*Jn.,* 1, 14), es decir, se ha hecho hombre. Pero esto en que se ha hecho no ha mudado ni cambiado", "sino que se ha revestido de carne para aparecer de manera conveniente ante los seres carnales" (*Epist. Rom. inch.,* 4). "De esta manera razonablemente «se ha hecho», de manera que allí no esté tan sólo el Verbo de Dios y la carne del hombre, sino también el alma racional del hombre y este todo es llamado Dios por Dios, y hombre por el hombre. Si esto se entiende con dificultad, que la mente se purifique por la fe absteniéndose de los pecados y obrando el bien. Éstas son cosas difíciles" (*De Trin.,* IV, 21).

El mismo en *De fide ad Petrum* (mejor: Fulgencio, 2): "El Hijo de Dios, siendo Dios, eterno y verdadero, se ha hecho por nosotros hombre verdadero y pleno. Verdadero, en cuanto Dios tiene verdadera naturaleza humana; pleno, porque tomó tanto la carne

humana como el alma racional". Además: "Este anonadamiento del sumo Dios no fue sino la acepción de la forma servil, es decir, de la naturaleza humana. Por tanto, en Cristo están ambas formas porque en Cristo ambas son sustancias verdaderas y completas" (*De fide,* 3), a saber, la divina y la humana.

El mismo San Agustín en *Contra Maximino* (mejor: Evodio, *Contra Manich.*, 22): "Siendo por sí mismo invisible, apareció en el hombre como visible, al que se dignó tomar de una mujer". Además: "Nosotros creemos que Cristo Dios asumió a un verdadero hombre y que en Cristo lo invisible apareció visiblemente a los hombres, así en él convivió entre los hombres, en él soportaba lo humano por los hombres, en él enseñaba los hombres" (Evodio, *Contra Manich.*, 26).

Hilario dice en *De Trinitate* (X, 22): "¿De qué modo el Hijo de Dios nació de María, sino porque «el Verbo se ha hecho carne» (*Jn.,* 1, 14), es decir, porque que el Hijo de Dios, «como tuvo la forma de Dios», tomó «la forma de siervo» (*Flp.,* 2, 6-7)? Sin embargo profesamos que uno y el mismo –no dejando de ser Dios, sino por la asunción del hombre, y en la «forma de Dios» por la naturaleza divina y en la «forma de siervo» por la concepción del Espíritu Santo–, apareció con el hábito de hombre". "Sin embargo ese hábito no fue tan sólo del hombre, sino como el hombre (*Flp.,* 2, 7); ni esa carne, carne del pecado sino «a semejanza de la carne del pecado»" (*De Trin.,* X, 22). Habéis oído tres opiniones puestas por autores diversos y el testimonio aducido en cada una de ellas.

"De lo dicho surge una cuestión que es de mucha utilidad". Después de haber tratado la Encarnación de Dios, ahora el Maestro comienza a tratar las condiciones de Dios encarnado. Y se divide esta parte en dos: en primer lugar, trata lo que conviene a Dios encarnado en virtud de la unión. En segundo lugar, lo que pertenece a la naturaleza asumida en sentido absoluto, en la distinción 13: "Debe saberse que Cristo, en cuanto hombre". Sobre lo que compete en sentido absoluto a la naturaleza divina ya se determinó en el libro I.

Lo primero se divide en dos partes, la primera parte considera lo que se dice de Dios encarnado, expresando la unión misma, como cuando se dice "Dios es hombre o se ha hecho hombre". La segunda parte, considera aquello que le conviene como consecuencia de la unión, en la distinción 8: "Después de lo visto debemos indagar si debe concederse que la naturaleza divina ha nacido de la Virgen".

La primera parte se divide, a su vez, en tres: la primera, plantea la cuestión sobre las locuciones que expresan la unión. La segunda, expone las diversas opiniones sobre el modo de la unión, donde dice "Unos dicen que en la Encarnación". La tercera, muestra de qué modo se entienden de manera diversa las locuciones mencionadas según las distintas opiniones, en la distinción 7: "Según la primera se dice que Dios se ha hecho hombre".

"Unos dicen que en la Encarnación". Aquí propone varias opiniones y se divide en tres partes atendiendo a las tres opiniones que expone. La segunda comienza donde dice: "Hay, empero, otros que en parte concuerdan con estos". La tercera, allí donde se dice: "Hay también algunos otros que en la Encarnación del Verbo no sólo". Cada una de estas tres partes se divide en dos primero la opinión y después la confirmación de la misma. La confirmación de la primera opinión comienza en: "Para que no se estime que hablan tan sólo a partir de su criterio, defienden esta sentencia con muchos testimonios". La de la segunda, empero, donde dice: "Sobre esto dice San Agustín en *Sententiarum Prosperi*". La de la tercera en: "Para que no parezca que esos influyen por sí mismos, confirman lo que dicen por testimonios aducidos".

Para mayor claridad de lo que se afirma, es preciso considerar en primer lugar tres aspectos: en primer lugar, en qué coinciden estas tres opiniones; en segundo lugar, en qué difieren una de otra; y en tercer lugar, qué defiende cada una.

Primero, en qué coinciden estas tres opiniones .– Sobre lo primero ha de saberse que estas opiniones coinciden en cuatro aspectos. En primer lugar, cualquiera de ellas defiende que hay una sola persona en Cristo, a saber la divina; y por eso se distancian de la herejía de Nestorio. En segundo lugar, ponen en Cristo dos naturalezas y tres

sustancias: divinidad, alma y cuerpo; de dos de ellas dicen que consta la naturaleza humana y por esto se distancian del error de Eutiquio, quien sostuvo que en Cristo hay una sola naturaleza. En tercer lugar, estas dos sustancias en las que consiste la naturaleza humana son asumidas por el Verbo, por lo que se distancian del error de los maniqueos, quienes negaban que la carne haya sido asumida. En cuarto lugar, lo que se asumió no preexistió en el tiempo con anterioridad a la unión, sino sólo la naturaleza, por lo que soslayaron el error que alcanza a Juan Damasceno en *De fide orthodoxa* (IV, 6) al sostener que primero se asumió el entendimiento, y a partir de entonces hubo hombre; y después se asumió la carne en el útero de la Virgen; y éste parece ser el error de Orígenes, quien sostenía que las almas eran creadas antes que los cuerpos.

Segundo, en qué difieren las opiniones entre sí.– En cuanto a lo segundo, es decir en cuanto a la diferencia de estas opiniones entre sí, ha de saberse que, como en Cristo hay tres sustancias, la confrontación entre estas sustancias es doble. En primer lugar, del alma y el cuerpo entre sí, según que en estos consiste la naturaleza humana. En segundo lugar, otra confrontación se da entre estos dos y la persona divina, en cuanto ésta asumió a las dos. Cualquiera de estas opiniones difiere una de la otra, en cuanto a una u otra comparación.

La tercera opinión difiere de las dos primeras en cuanto a la comparación del alma con el cuerpo, pues las dos primeras opiniones sostienen que fue asumido algún compuesto de cuerpo y alma. En cambio la tercera sostiene que estas dos sustancias están separadas entre sí y asumidas por la persona del Verbo sin composición alguna. De ahí que, cuando se dice que la naturaleza humana fue asumida por el Verbo, se tome 'naturaleza humana' de modo material –es decir, se toman las partes de la naturaleza humana, al igual que las partes de la casa se llaman casa–.

También [la tercera] difiere de las dos primeras en cuanto a la comparación de estas dos sustancias con la tercera, dado que pone que estas dos sustancias están unidas al Verbo accidentalmente, al modo como la vestimenta se une al hombre, o como el ángel asume un cuerpo para ser visto en él. En cambio las dos primeras opiniones dicen que están unidas al Verbo en cuanto al ser personal, no de manera accidental sino sustancialmente.

De manera semejante, también la segunda opinión difiere de la primera según estas dos comparaciones. En cuanto a la comparación del alma con el cuerpo difieren en lo que sigue: ambas sostienen que, según el entendimiento, el alma y el cuerpo preexisten a la unión, y que de su unión surge algo uno –no uno de manera que se constituyera de ambos, sino porque se dice que de la unión del alma con el cuerpo resulta tanto "este hombre" como "la humanidad"–. Y estas dos opiniones difieren cualitativamente, lo que es evidente por lo dicho en la distinción anterior (d. 5): porque "este hombre" dice lo que es subsistente en la naturaleza humana, en tanto que "humanidad", en su significación, contiene tan sólo aquello por lo cual el hombre es hombre. Así, la primera opinión dice

que eso uno constituido de alma y cuerpo que se preintelige a la unión y se asume, es "este hombre". En cambio, la segunda afirma que es "humanidad" y que lo que es "este hombre" no se obtiene a partir de la unión del alma con el cuerpo, sino de la unión de ambos con la persona divina que subsiste en ellos.

Difieren también en cuanto a la segunda comparación de ambas sustancias con la persona divina. Pues la segunda opinión sostiene que estas dos sustancias asumidas se unen a la persona divina de tal manera que pertenecen a la personalidad o individualidad de la misma: de tal modo que la persona del Verbo, antes de la Encarnación, subsistía en la naturaleza divina y de igual manera que después de la Encarnación subsiste en la humana y en la divina. Por tanto, antes de la Encarnación era simple, y después de la Encarnación es compuesta. En cambio, la primera opinión sostiene que la sustancia compuesta de alma y cuerpo no pertenece a la personalidad del Verbo, de manera que subsista en esa persona del Verbo, sino que por la asunción se logró que la persona del Verbo fuera esa sustancia compuesta de alma y cuerpo y a la inversa. De ahí que, así como la persona del Verbo era simple antes de la Encarnación, así también es simple después de la Encarnación.

Qué sostiene cada una de estas opiniones.– En relación con lo tercero, es decir con las posiciones que sostiene cada opinión, debe saberse que la *primera opinión*, como pone dos sustancias –es decir, que el alma y el cuerpo en cuanto se preinteligen a la unión, están unidas para constituir el hombre–, es preciso que sostenga, en primer lugar, que el hombre fue asumido; en segundo lugar, que "hombre" sólo significa el compuesto de dos sustancias –alma y cuerpo– pero no de deidad. Y como "este hombre" es el supuesto o hipóstasis, sostiene, en tercer lugar, que en Cristo hay dos supuestos: uno creado, que es el hombre, y otro increado, que es el Hijo de Dios; y de manera semejante en Cristo hay dos hipóstasis. Y como el supuesto se predica en directo [*in recto*] y no indirectamente [*in obliquo*] como la naturaleza –pues Sócrates es un supuesto de la naturaleza humana–, por tanto dice, en cuarto lugar, que Cristo no está en ninguno de los dos; sin embargo, es uno en el género masculino en razón de la unidad de la persona. Y como dice que el hombre fue asumido y el Hijo de Dios es hombre, entonces expresa, en quinto lugar, que el que asume fue asumido. Y como dice que en Cristo hay dos supuestos, entonces, en sexto lugar, sostiene que en el supuesto "Hijo de Dios" no se supone "este hombre", aunque "este hombre" sea "Hijo de Dios", al igual que la esencia supuesta no hace que se suponga el Padre, aunque la esencia sea el Padre. Como "este hombre" no supone el supuesto eterno, entonces, en séptimo lugar, dice que como Dios se ha hecho hombre, de la misma manera el hombre se ha hecho Dios. Esto no podría decirse si se supusiera el supuesto eterno porque el supuesto eterno no comienza a ser Dios. Y como las propiedades eternas no determinan el supuesto temporal, ni viceversa, por eso sostiene, en octavo lugar, que todos los adjetivos que significan algo eterno no pueden atribuirse al Hijo de la Virgen sino con salvedades, como si se dijera que "el Hijo de la Virgen es eterno" –esto es, es éste que es eterno–. De

manera similar, los adjetivos que significan algo temporal no pueden atribuirse propiamente al Hijo de Dios. De ahí que los sustantivos se prediquen en virtud de la unión, así como los adjetivos personales no se dicen de la esencia aunque los sustantivos se digan de ella.

En cambio la *segunda opinión*, sostiene que la naturaleza humana que fue asumida no significa algo subsistente, sino más bien que ella subsiste en la persona divina a través de la unión. Por eso, en primer lugar, dice que no fue asumido el hombre –lo que se significa según el modo subsistente–, sino que lo fue la naturaleza humana. Como la hipóstasis o supuesto expresa algo subsistente por sí, en segundo lugar sólo pone en Cristo un solo supuesto o hipóstasis. En consecuencia, en tercer lugar, sostiene que Cristo es tan sólo uno [*unum tantum*] y no uno solo [*solum unus*]. Y dado que la naturaleza humana sólo se sustancializa para subsistir por la unión con la persona divina, por eso "hombre" –que significa según el modo subsistente– no sólo expresa la naturaleza y el cuerpo sino también la divinidad; y ésta es la cuarta posición: que la persona divina, que antes de la Encarnación subsistía en una sola naturaleza, después de ella subsiste en dos naturalezas y tres sustancias. Por eso, en quinto lugar, dice que antes de la Encarnación la persona del Verbo era simple, y que después de la Encarnación es compuesta. Y como hay un solo supuesto que subsiste en dos naturalezas, por eso, en sexto lugar, sostiene que de este supuesto pueden decirse con propiedad los adjetivos que significan las propiedades de las dos naturalezas, sea que se lo denomine por una naturaleza, sea por la otra. De ahí que según ellos se dice con propiedad 'este niño es eterno' y 'Dios ha padecido'.

En cambio la tercera opinión, al negar en Cristo la unión del alma con la carne, sostiene, en primer lugar, que "hombre" no predica de Cristo algo compuesto de alma y cuerpo, sino las partes de la naturaleza humana, de manera que el sentido de la expresión "es hombre", es a saber, tiene alma y cuerpo unidos a sí accidentalmente. Por eso dice, en segundo lugar, que hombre se predica de Cristo accidentalmente, no según la esencia [*quid*], sino según el modo en que ella se tiene, tal como se afirma que el "hombre está vestido". Y por esto sostiene, en tercer lugar, que las dos sustancias no pertenecen a la personal del Hijo de Dios, sino que son extrínsecas a la misma.

Muchas otras cosas se siguen de estas opiniones, si alguien las considera en su raíz. Por lo dicho es evidente que cualquiera de estas dos opiniones coincide con la otra en algo en lo cual difiere de la tercera. Las primeras dos opiniones coinciden en sostener que hombre se predica de Cristo en la esencia; en esto difieren de la tercera que lo niega. De manera similar, la tercera coincide con la segunda en sostener que en Cristo no hay dos supuestos, aunque de diferente manera: la segunda sostiene que en ambas se supone sustancialmente la naturaleza; en cambio, la tercera, que se supone de la divina, sustancialmente, y de la humana, accidentalmente –al igual que blanco y hombre no son cada uno un supuesto, sino que al mismo hombre que supone, se le añade ser "blanco"–. En esto difieren de la primera, la cual sostiene que en Cristo hay dos supuestos. De

manera semejante también la primera y la tercera coinciden en que la naturaleza humana no pertenece al carácter personal de la persona divina, aunque de diferente manera: pues la primera sostiene que se sustancializan por sí; la tercera, en cambio, que no lo hace en modo alguno. De ahí que ambas sostienen que la persona divina como era simple antes de la Encarnación, también es simple después de la Encarnación, y en eso difieren de la segunda.

Cuestión 1

Sobre la verdad de estas opiniones se plantean tres cuestiones: la primera, lo que afirma la primera opinión; la segunda, lo que defiende la segunda opinión; la tercera, lo que sostiene la tercera. Sobre la primera cuestión se preguntan tres cosas: 1. Si en Cristo hay dos hipóstasis; 2. Si el hombre fue asumido; 3. Si "hombre" significa sustancia compuesta tan sólo de dos sustancias.

Artículo 1: Si en Cristo hay dos hipóstasis , supuestos, individuos o naturalezas (III, q2, a3)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que en Cristo hay dos hipóstasis, pues como dice Boecio en *De persona et duabus naturis* (c2) toda sustancia particular, en sentido propio del vocablo, puede decirse hipóstasis, aunque según el uso se diga tan sólo de las sustancias más nobles. Pero en Cristo hay varias sustancias, como todos conceden, y no son universales sino particulares. Luego en Cristo hay varias hipóstasis.

2. Cristo, en cuanto hombre, es una cierta hipóstasis en el género de la sustancia, porque de cualquiera se predica la especie y el género. Pero la hipóstasis del Verbo no está en el género sustancia. Luego en Cristo hay otra hipóstasis además de la hipóstasis del Verbo; y de esta manera en Cristo hay dos hipóstasis.

3. La relación que hay entre especie y género es la que hay entre la hipóstasis y la especie. Pero una sola especie no puede estar en diversos géneros no subalternados. Luego una sola hipóstasis no puede estar en dos especies; y mucho menos en la naturaleza humana y la divina, las cuales difieren en más cosas que en la especie.

4. En contra, dice San Juan Damasceno (*De fide,* III, 5) que hay dos naturalezas unidas en una sola hipóstasis.

5. Según Boecio (*De person*., 3), persona es “la sustancia individual de naturaleza racional”. Según el mismo Boecio, la hipóstasis es una sustancia individual. Por tanto la persona sólo añade a la hipóstasis el que sea de naturaleza racional. En consecuencia, la hipóstasis de naturaleza racional es persona. Pero tanto la naturaleza humana como la divina son racionales. Luego si hay dos hipóstasis de estas dos naturalezas, es preciso poner personas diversas. Éste sería el error de Nestorio.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Se indaga si en Cristo hay dos supuestos, y parece que sí, pues “supuesto” se dice respecto a la naturaleza común. Pero en Cristo hay dos naturalezas. Luego hay dos supuestos.

2. Se dice que el supuesto está como puesto bajo otro. Ahora bien, resulta inconveniente decir que la persona divina se pone bajo la humana. Por tanto es preciso que el supuesto de la naturaleza humana sea distinto del de la persona divina. Pero la persona divina es el supuesto de la naturaleza divina. Luego en Cristo hay dos supuestos.

3. La unión a otro no suprime la índole de un supuesto, porque también la parte, como la mano, supone alguna naturaleza común, dado que está en la especie de mano.

Pero sólo la unión puede impedir que en Cristo la naturaleza humana tenga un supuesto propio. Luego ella tiene un supuesto propio más allá del supuesto de la naturaleza divina; y así se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA, lo que está unido a otro más digno no cumple la índole de supuesto, de otra manera en Cristo habría tres supuestos de acuerdo con tres sustancias, o incluso más según todas las otras partes del cuerpo. Luego si en Cristo hay dos supuestos, no habrá ninguna unión de la divinidad con la carne.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que en Cristo hay dos individuos, pues como dice Damasceno en *De fide orthodoxa* (III, 11) el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana en el átomo, es decir en el individuo. Pero como la naturaleza asumida está en Cristo, decimos que hay dos naturalezas. Luego también podemos decir que en Cristo hay dos individuos.

2. Todo lo que es, o bien es universal o bien es particular. Ahora bien, la naturaleza humana está en Cristo. Por tanto, como no es universal, será particular. Pero todo particular es individuo. Luego en ella hay dos individuos.

3. Según Porfirio en *Isagoge* (2) "el conjunto de los accidentes hace al individuo". Pero los accidentes de la naturaleza humana no están en la persona divina, la cual no puede ser sujeto de accidentes. Luego es preciso que en ella haya algún individuo; y así se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA, la persona no es otra cosa que un "individuo de naturaleza racional". Pero en Cristo no puede haber dos personas. Luego en Cristo no hay dos individuos.

SUBCUESTIÓN IV
OBJECIONES

1. Parece que allí hay dos realidades naturales, pues la realidad de la naturaleza se constituye por la naturaleza. Ahora bien, la persona divina no se constituye por la naturaleza humana. Por tanto, la persona del Verbo no es en Cristo una realidad de la naturaleza humana. Luego en Cristo hay dos realidades naturales.

2. Cualquier realidad natural parece ser lo mismo que lo natural. Ahora bien, lo natural, como se dice en el *Physica* (II, 1), es una propiedad causada por los principios de la naturaleza o compuesta por principios naturales. Mas ninguno de los dos conviene a la persona divina. Luego la persona divina no es una realidad de naturaleza humana; y así se sigue lo mismo que antes.

EN CONTRA, una realidad natural es algo completo que subsiste en la naturaleza. Pero nada semejante es asumible, aunque podría asumirse alguna otra para lo mismo. Luego si en Cristo hubiera alguna realidad natural más allá de la persona divina, no sería

asumida por la persona divina y entonces tampoco sería unida; y así no estaría en Cristo.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Dado que todo particular se relaciona con la naturaleza común y con las propiedades, puede ser nombrado por relación a ambos, tanto por el nombre puesto en primer lugar, cuanto por el nombre puesto en segundo lugar. Pues el nombre "realidad natural" [*res naturae*] es el primer nombre puesto, que significa un particular en relación con la naturaleza común. En cambio el nombre "supuesto" es el nombre puesto en segundo lugar, que significa la misma relación de lo particular a la naturaleza común, en cuanto subsiste en ella, pero particular, como excedido por ella.

Pero como los accidentes se siguen de la naturaleza, por eso todo nombre que designa lo particular en relación con las propiedades, designa también lo particular en relación con la naturaleza común. Por consiguiente, esto puede hacerse de dos maneras: la primera, por el nombre puesto en primer lugar, y de esta manera es "hipóstasis" común a todas las sustancias, en cambio "persona" lo es a todas las sustancias racionales. La segunda manera, por el nombre puesto en segundo lugar, y de esta manera es "individuo" en cuanto es indiviso en sí, y en cambio es "singular" en cuanto está separado de otros. De ahí que "singular" es lo mismo que separado.

Entre estos, hay otra diferencia que debe ser atendida. Algunos de estos significan lo particular de manera común en cualquier género, como "particular", "individuo", "singular"; otros tan sólo lo particular en el género de sustancia, como "realidad natural", "supuesto", "hipóstasis" y "persona". Como es propio de la sustancia subsistir por sí misma, se sigue que de entre esos sólo se afirma de una realidad completa subsistente por sí misma. De ahí que no se le atribuya ni a la parte ni al accidente, de los cuales pueden decirse otros nombres que se encuentran en todos los géneros; pues aunque a esta blancura o a esta mano se la llame "individuo" o "singular", sin embargo no puede ser llamada "hipóstasis", "supuesto" o "realidad natural". Pero si se ponen dos y cada uno subsisten por sí mismo, es imposible que uno sea el otro, pues son diferentes porque se numeran –dado que la diferencia es causa del número– y no se predican uno de otro recíprocamente, sino en cuanto ambos son uno.

De ahí que al ser la persona divina algo de suyo subsistente, si se pone también que el compuesto de alma y carne es algo uno completo subsistente –que es el hombre, o este hombre–, es imposible que una se predique del otro, como si se dijera: "el Hijo de Dios es este hombre". Y ya que la primera opinión sostiene esto, por eso, según este modo, no es defendido por nadie. Pero en cuanto está compuesto tan sólo de alma y carne, no se dice que es algo subsistente sino lo es la naturaleza humana en la que subsiste la persona divina. Por eso, según esta opinión debe decirse que todos estos nombres que significan lo particular en cualquier género pueden decirse que son dos en Cristo: al igual que esta mano se dice individuo, singular o particular, así también la naturaleza humana en Cristo

es individuo, singular o particular. Y como la naturaleza humana no es la naturaleza divina ni la persona divina, nada impide decir que en Cristo hay dos individuos, dos singulares o particulares, o incluso varios según el número de las partes del cuerpo de Cristo –de cualquiera de ellas puede decirse individuo–, a no ser que se haga violencia al decir que en lo divino estos nombres no se encuentran en sentido propio. Sin embargo de Cristo no se predican individuos diversos porque de él no se predica la naturaleza humana ni sus partes. Ahora bien no se dice que en Cristo haya dos hipóstasis, realidades naturales o supuestos, pues la naturaleza humana en Cristo no es una realidad natural o supuesto, sino la misma naturaleza, pues ninguna naturaleza compuesta es cosa o supuesto de sí mismo y de manera semejante no es hipóstasis sino sustancia o "ousía".

Con todo, como decimos que la unión se ha hecho en la persona, también en la hipóstasis, supuesto, realidad natural, individuo, singular o particular, porque, aunque estas últimas tres cosas podrían decirse de lo que no subsiste por sí mismo, sin embargo también se atribuyen a lo subsistente por sí. En efecto, decimos que la hipóstasis es individuo. De ahí que, en cuanto la unión es hecha en la hipóstasis, también es hecha en el individuo, y de esta manera podemos decir que Cristo es un solo individuo y, sin embargo, en él hay dos o más individuos –al igual que también sucede en cualquier otro hombre–. Lo mismo sucede respecto a la noción de singular y particular.

RESPUESTAS

1. La sustancia, en cuanto género, no se predica propiamente de la parte, pues si la mano fuera sustancia, al estar animada, sería animal, ya que algo sólo está en el género como contenido directamente bajo el mismo en cuanto tiene alguna naturaleza completa. Sin embargo, se dice que la mano es sustancia en cuanto que la sustancia se diferencia frente al accidente. De manera similar afirmo sobre la naturaleza humana en Cristo. Por tanto, cuando se dice que toda sustancia particular es hipóstasis, debe entenderse esto respecto a estas cosas que reciben directamente la predicación del género. Ellas son las que están significadas como cosas completas subsistentes por sí mismas.

2. La hipóstasis del Verbo, aunque en sí no esté en el género sustancia de manera absoluta –en cuanto hipóstasis del Verbo–, sin embargo sí está en el género sustancia en cuanto hipóstasis de la naturaleza humana –como la especie de hombre–. Pues la hipóstasis sólo se ordena al género o a la especie por la naturaleza que tiene.

3. El género es parte de la especie en cierto modo semejante a como lo es la materia. De ahí que al igual que en la naturaleza no surge algo uno a partir de muchas materias no suficientemente ordenadas, así tampoco de muchos géneros puede llegar a ser constituida una sola especie. Sin embargo, la naturaleza de la hipóstasis no es parte; de ahí que el argumento no sea semejante. Por tanto, se llama hipóstasis de alguna naturaleza en cuanto subsiste en ella.

4. Concedemos a lo que se objetan en contrario.

5. No obstante, debe saberse que la primera opinión, aunque ponía dos hipóstasis, no ponía sin embargo distintas personas. Dado que la persona es individuo de naturaleza racional –que es completísima y que ahí se encuentra todo lo exigido por la naturaleza–, tiene lo que es completo en su plenitud última, más allá de la cual no hay otra. Por eso, al poner que un solo hombre asumido era unido al Verbo, esto no le daba al Verbo el carácter personal, pero sí le otorgaba la hipóstasis, en cuanto era algo subsistente. Y no se defendía tampoco que ese hombre se unía a la persona divina como un accidente –ya que no se afirmaba que él se predicara de la esencia–, sino que estaba unido accidentalmente, tal como dice la tercera opinión. Empero ponía que la persona del Verbo era esta hipóstasis; sin embargo esto no es inteligible al modo como de dos distintos uno se predica de otro, según se dijo.

SOLUCIÓN II

En Cristo el supuesto es tan sólo uno por la razón ya expresada, a no ser que se refiriera al supuesto de la expresión, porque de este modo cualquiera puede llegar a ser supuesto en una oración.

RESPUESTAS

1. Aunque allí haya dos naturalezas sin embargo es algo uno que se refiere a dos naturalezas, y por eso allí hay un solo supuesto.

2. El término “supuesto” no implica la suposición de la indignidad o potencialidad –pues a las otras personas no se las consideraría supuestos de la naturaleza divina– sino sólo suposición en cuanto una comunidad ya que según el modo de hablar la naturaleza común excede al supuesto en acto o en potencia.

3. La parte no tiene propiamente ni género ni especie. Por eso no le conviene ser propiamente supuesto –hablando en sentido absoluto– a no ser quizá con una adición, como si se dijera que esta mano es el supuesto mano, aunque mano, hablando propiamente, no sea ni género ni especie.

SOLUCIÓN III

En Cristo hay dos individuos pero no subsistentes por sí mismos. Y así, Cristo mismo es un solo individuo subsistente, como se dijo.

RESPUESTAS

1. Damasceno quiere decir que asumió la naturaleza humana particular, pero no que asumió al subsistente, sino que en ella subsiste la persona divina.

2. La naturaleza humana es particular e individual, pero no es subsistente.

3. Aunque en Cristo la naturaleza divina sea un cierto individuo, sin embargo también Cristo es un individuo de naturaleza humana. No obstante es preciso que los accidentes de la naturaleza humana se encuentren en la persona divina sólo mediante la naturaleza.

En cuanto a lo que se objeta en contrario ha de decirse que en Cristo hay un individuo que no es individuo de naturaleza racional, sino que la misma naturaleza racional individual es parte de él, como la lo es la mano de Cristo.

SOLUCIÓN IV

En Cristo no hay dos realidades naturales sino que él es una realidad en dos naturalezas.

RESPUESTAS

1. Aunque el Verbo no esté constituido por la naturaleza humana en sentido absoluto, sin embargo que sea hombre sí es constituido por la naturaleza humana.

2. La realidad natural, hablando con propiedad, es lo que tiene naturaleza, pero que ella sea un compuesto sucede en la medida en que el mismo compuesto de materia y forma –que son principios de la naturaleza– no se une a otro subsistente simple. Pues si se uniera a otro subsistente que en sí es simple, habría algo simple como subsistente en la naturaleza compuesta y que, sin embargo, no sería compuesto a no ser según el modo que se dirá más adelante; según esto la segunda opinión sostiene que la persona del Verbo encarnado es compuesta.

Artículo 2: Si el Hijo de Dios asumió al hombre
(III, q4, a3)

OBJECIONES

1. Parece que el Hijo de Dios asumió algún hombre, pues en *Salmo* (44, 5) se dice: "Dichoso el que elegiste y asumiste", y habla de Cristo hombre. Luego un hombre fue asumido.

2. Si el Hijo de Dios es hombre: o es el hombre que asumió, o es el hombre que no asumió. Si es el hombre que no asumió, entonces no puede considerarse más Hijo de Dios al hombre que es Jesús, que al hombre que es Pedro. Pero si es el hombre que asumió, entonces asumió al hombre.

3. El Hijo de Dios asumió el alma y el cuerpo unidos, porque el cuerpo no unido al alma es un cuerpo inanimado que no puede ser asumido, como se dijo (d. 2, q. 2, a. 1). Esa unión no tiene una eficacia menor en el hombre Cristo que en los demás hombres. Pero en los demás hombres no sólo da lugar a la humanidad sino también al hombre. Luego en Cristo da lugar al hombre.

4. En Cristo sólo hay el que asume y lo asumido. Pero no le compete ser hombre por quien asume, porque de esta manera sería hombre desde la eternidad. Por tanto le compete por lo asumido. Luego el hombre fue asumido.

5. Según Damasceno (*De fide,* III, 6) Cristo asumió todo lo que estaba puesto en nuestra naturaleza. Pero lo que desde el cuerpo y el alma es unido, hace que el hombre tenga naturalmente lo que el Verbo de Dios puso en nuestra naturaleza. Luego Él asumió al hombre, ya que al poner la causa suficiente se pone el efecto.

EN CONTRA, quien asume no es lo asumido. Pero Dios es hombre. Luego no asumió al hombre.

Además, si asume al hombre, consta que no asume al hombre universal. Por tanto asume a "este hombre". Pero este hombre es persona. Luego asume la persona, lo cual es falso; y entonces también lo es lo anterior.

SOLUCIÓN

Lo que es asumido precede a la unión según el entendimiento. Luego si se dice que es asumido el hombre, es preciso que se entienda "hombre" antes de entender "asumido". Mas el hombre particular –dado que no asumió el universal porque no tiene ser en la realidad natural– es algo subsistente que tiene el ser completo. Ahora bien, lo que tiene el ser completo en el cual subsiste sólo puede unirse a otro de tres modos. El primero, accidentalmente, como la túnica al hombre, y éste es el modo de unión que sostiene la tercera opinión. El segundo, de modo agregativo, como la piedra a otra piedra en un montón. El tercero, con algún accidente, como el hombre se une a Dios por el

amor o la gracia. Ninguna de éstas es una unión en sentido absoluto, sino en sentido relativo. La primera fue sostenida por Dioscoro, la segunda por Nestorio –ambos herejes, como dice el Damasceno en *De fide* (III, 3). Por ello de ningún modo debe concederse que el hombre es asumido.

Sin embargo ha de saberse que la primera opinión no sostenía ninguno de los modos de unión señalados, por lo cual no es herejía. Sostenía, en cambio, que la unión se hacía en la medida en que la persona del Verbo comenzó a ser en esa sustancia. No obstante, sólo es inteligible que de dos se haga algo uno diferente porque uno se convierte en otro. Y esto es absolutamente imposible, como se dijo antes, y por eso no se sostiene.

RESPUESTAS

1. Todas las autoridades que afirman que fue asumido el hombre deben aclarar que ponen lo concreto en lugar de lo abstracto, es decir, hombre en lugar de la naturaleza humana.

2. Cristo es hombre, no el que asume sino aquél cuya naturaleza humana asume.

3. No se debe a la ineficacia de la unión del alma con el cuerpo el que la unión de ellos –en la medida en que se entiende la unión como previa a la persona divina–, en Cristo, no dé lugar al hombre, sino a la naturaleza humana. Pero no fueron unidos para subsistir por sí mismos, sino para que la persona divina subsistiera en ellos.

4. Hombre significa la naturaleza humana y está por el supuesto que subsiste en esta naturaleza, desde aquí uno es por parte de lo asumido, y el otro por parte del que asume.

5. Lo que hace que la unión de alma y cuerpo sea un hombre no es algo positivo que esté más allá del alma, del cuerpo y de la unión. Por lo mismo, del hecho de que el compuesto de alma y cuerpo no se añada a otro subsistente en una naturaleza compuesta, se sigue que el conjunto es hombre. De ahí que si Cristo abandonara la naturaleza humana que asumió, por esto mismo sería un hombre este conjunto de dos sustancias.

Artículo 3: Si “hombre” significa tan sólo un compuesto de dos sustancias

OBJECIONES

1. “Hombre” sólo significa un compuesto de dos sustancias, pues “hombre” se predica de Cristo y de Pedro, y no en sentido equívoco. Pero cuando se dice de Pedro, sólo se predica el compuesto de dos naturalezas o sustancias. Luego también cuando se dice de Cristo.

2. En el *Symbolo* de Atanasio se dice “como el alma racional y la carne son un solo hombre, así Dios y el hombre son un solo Cristo”. Pero el alma, en su significación, no incluye la carne; y tampoco a la inversa. Luego ni “hombre” dice divinidad, ni al contrario.

3. En Cristo no hay nada más allá de las tres sustancias. Luego si “hombre” se refiere a las tres sustancias, entonces Cristo será tan sólo un hombre, lo cual es falso.

4. No se dice que el todo se una a la parte, sino la parte al todo, o la parte a la parte. Por tanto si “hombre” se dijera de tres sustancias, parecería que no podría decirse que el hombre se une al Hijo de Dios.

EN CONTRA, “hombre” es el que tiene humanidad. Pero tener humanidad es propio de la persona divina. Luego al contener la humanidad las dos sustancias, el término “hombre”, dicho de Cristo, se refiere también a la persona divina; y de este modo indica tres sustancias.

Además, todo predicado sustancial contiene de algún modo a su sujeto. Pero el término “hombre” se predica del Hijo de Dios de forma no accidental. Por tanto contiene la persona del Hijo de Dios y, así, no indica tan sólo el compuesto de dos sustancias.

SOLUCIÓN

En cualquier nombre hay que considerar dos aspectos. El primero, aquello por lo cual [*a quo*] se pone un nombre, y a esto se le llama cualidad del nombre. El segundo, aquello a lo que [*cui*] se pone, y que se llama sustancia del nombre. Se dice que el nombre, propiamente hablando, “significa” la forma o cualidad por la cual [*a quo*] se pone el nombre; en cambio “supone” aquello a lo que [*cui*] se pone.

La primera opinión dice que el término “hombre”, en cuanto a su significado y en cuanto a su supuesto, sólo indica que está constituido de dos sustancias, porque lo constituido de dos sustancias es una hipóstasis subsistente por la que puede hacerse la suposición del término “hombre”.

La segunda opinión afirma que solamente el estar constituido de dos sustancias, no es ser una hipóstasis subsistente, sino ser una naturaleza, en la cual subsiste el Verbo de Dios. De ahí que no pueda sostenerse que lo constituido de tan sólo dos sustancias sea un supuesto al cual se pone un nombre, sino la forma por la cual se pone, es decir, la

humanidad. En cambio aquello a lo que se pone un nombre –que es subsistente en la naturaleza humana–, es la persona del Verbo, y por eso el nombre de "hombre" comprende tres sustancias: dos, por parte de lo significado, y la tercera por parte del supuesto.

RESPUESTAS

1. No origina la equivocidad la diversidad de la suposición, sino la diversidad de significación.

2. Atanasio toma "hombre" por la naturaleza significada.

3. Los términos puestos en el predicado se tienen formalmente, en cambio los puestos en el sujeto, materialmente. De ahí que el nombre de "hombre" supone un supuesto eterno que subsiste en dos naturalezas y tres sustancias, pero que se predica tan sólo de la naturaleza humana. Por ello, si se dijera que es tan sólo hombre, se excluiría toda naturaleza que fuera distinta de la humana, y por esto no se concede que sea sólo hombre.

4. Se dice que el hombre está propia y absolutamente unido al Hijo de Dios, porque se refiere a lo que se une o se junta –a saber, la naturaleza humana, que está en esta unión como una parte–, y a aquello en lo que se hace la unión, es decir en un solo supuesto.

Cuestión 2

A continuación se pregunta lo que concierne a la segunda opinión. Sobre esto se tratan tres temas. 1. Si Cristo es uno; 2. Si tiene un solo ser; 3. Si la persona de Cristo, después de la Encarnación, era compuesta.

Articulo 1: Si Cristo es dos en género neutro
(III, q17, a1)

OBJECIONES

1. Parece que Cristo es dos en género neutro. Dice San Isidoro en *De Trinitate* (o *Sent.*, I, 16) que "el mediador entre Dios y el hombre, el hombre Jesucristo, aunque sea otro que el Padre, aunque sea otro que la Virgen, sin embargo no es otro". Pero en cualquier lugar donde hay uno y otro, allí hay dos. Luego Cristo es dos.

2. Cristo es uno como unidad increada y es uno como unidad creada. Pero la unidad creada no es la unidad increada. Luego Cristo es dos.

3. Como en la Trinidad hay tres personas en una única esencia, así en Cristo hay dos naturalezas en una única persona. Pero por la unidad de la naturaleza se dice que el Padre y el Hijo son uno, aunque no uno solo. Luego por la unidad de la persona debe decirse que Cristo es uno solo, y no uno, sino dos, por la dualidad de las naturalezas.

4. En cuanto Cristo es Dios, es algo que es el Padre, y en cuanto es hombre es algo que es la madre. Pero lo que es Padre no es lo que es madre. Luego Cristo es algo y algo, y así es dos.

5. Cristo es algo pasible y algo impasible. Pero lo pasible no es impasible. Luego Cristo es algo y algo, luego no es uno.

6. Según Damasceno (*De fide*, III, 7) Cristo está todo en todas partes, y sin embargo no totalmente. Mas está en todo lugar en cuanto es Dios. Por tanto Cristo no es Dios totalmente. Y entonces además de ser Dios es algo. Pero por ser Dios es algo. Luego es algo y algo; y así se concluye lo mismo que antes.

7. Cristo no es tan sólo hombre. Pero "hombre" predica algo uno de él. Luego Cristo no es tan sólo algo uno, y entonces es dos.

EN CONTRA, todo lo que es, es porque es uno en. Luego si Cristo no es uno, no es nada, lo cual es falso.

Además, en Cristo la conveniencia de la naturaleza humana con la divina es mayor que la del accidente con el sujeto. Pero el accidente con el sujeto no generan un número. Luego tampoco por la naturaleza humana y divina se dirá que Cristo es dos.

Además, las realidades que no son una, no pueden predicarse entre sí una de la otra. Pero Dios se predica del hombre Cristo, y a la inversa. Luego Cristo es uno.

SOLUCIÓN

El género neutro es informe e indistinto. En cambio, el masculino es formado y

determinado. De ahí que el género masculino sólo se predica en sentido absoluto de una realidad perfecta subsistente; mientras que el género neutro se predica de algo perfecto subsistente y de algo no perfecto. Por ello no puede decirse que la humanidad o la blancura de Pedro es "alguien" [*aliquis*], sino que es "algo" [*aliquid*], mas de Pedro sí podemos decir que es alguien y que es algo.

De manera similar en Cristo puede decirse de la persona que es alguien y algo; pero de la naturaleza se dice que es algo y no que es alguien. Por tanto según la segunda opinión de la cual se trata, ese "algo" –que es la naturaleza asumida– no se predica de Cristo, porque no posee el carácter de hombre, sino de humanidad. Luego "algo", en cuanto se predica de Cristo, no significa tan sólo la naturaleza sino el supuesto de la naturaleza. Y como lo plural es lo singular repetido, por tanto Cristo no podría decirse "algunas cosas" si en él no hubiera dos supuestos de las naturalezas. Esto es negado por las opiniones segunda y tercera. Por eso las dos opiniones afirman que Cristo es uno aunque la segunda dice que es de suyo uno, y la tercera, en cambio, afirma que es uno por accidente, como hombre blanco.

Sin embargo, la primera opinión afirma que lo asumido no tiene tan sólo la índole de humanidad, sino también la de hombre. Mas no puede ser llamada "alguien" ya que es añadida a algo más digno, sino que se la llama "algo" y este "algo" se predica de la persona que asume. Por eso se concluye que Cristo es alguien –a saber: el que asume–, y algo –es decir, lo asumido– y que es dos en género neutro, pero no en género masculino.

RESPUESTAS

1. "Otro" es partitivo, por ello requiere algo respecto a lo cual se divida. Mas cuando se dice que "Cristo es uno y otro", con "otro" no predica tan sólo la naturaleza, sino también el supuesto de la naturaleza –porque no se predica de Cristo la naturaleza humana– se requiere que haya allí algo distinto o divisivo del supuesto de la naturaleza humana que se predique de Cristo. Esto no puede darse según la segunda opinión, porque el supuesto de la naturaleza divina no es otro respecto al supuesto de la naturaleza humana, ni la naturaleza divina que se predica de Cristo es otra por relación a su supuesto; y en consecuencia tampoco por relación al supuesto de la naturaleza humana. Por consiguiente, según esta opinión, Cristo no se dice propiamente que es "algo" y "algo", sino más bien "de una naturaleza" y "de otra naturaleza". En cambio, la primera opinión –que distingue los supuestos de las naturalezas– puede decir que Cristo es algo y algo.

2. Los términos numéricos –como se dijo en el libro I–tienen en común a la persona y a la naturaleza. Por ello, hablando de la unidad personal, en Cristo hay tan sólo una, según la cual Cristo se dice uno solo; mas hablando de la unidad natural, la unidad es doble. Sin embargo, no se sigue que Cristo sea una cosa y otra cosa, porque el ser uno que se predica de Cristo no se refiere tan sólo a la naturaleza sino al supuesto de la naturaleza, el cual no se repite.

3. La naturaleza divina se predica directamente de las personas, debido a la identidad real. Pero las dos naturalezas que están en Cristo no se predican de él directamente, pues aunque la naturaleza divina se predique de él directamente, no así la humana, como tampoco de algún otro hombre. En cambio, si tres personas difieren realmente por naturaleza, aunque ésta fuera una sola en número, no por esto podría decirse que tres personas fueran una naturaleza en sentido absoluto, sino quizá que fueran un solo Dios, al modo como muchos hombres se dicen un solo pueblo.

4. Cuando se dice que "Cristo es algo que es madre", "algo" no predica tan sólo la naturaleza sino el supuesto de la naturaleza, como es evidente por lo dicho. En cambio, el término al que se relaciona se remite a su antecedente no en virtud del supuesto, sino en virtud de la naturaleza; pues la madre no coincide con el hijo en el supuesto, sino en la naturaleza. En cambio, el término al que se relaciona no se refiere a lo mismo en cuanto al supuesto sino que algunas veces se refiere a lo mismo en cuanto a la naturaleza específica. Pero cuando se dice "es algo que es padre", "algo" predica la naturaleza divina. De ello se sigue que la naturaleza humana no es la naturaleza divina, pero no que Cristo sea dos.

5. Cuando se dice "Cristo es algo pasible", "algo" no predica la naturaleza sino el supuesto de la naturaleza humana, porque las propiedades de la naturaleza se predican traslativamente también del supuesto –aunque la naturaleza no se predique de él y tampoco de las propiedades de las partes–. Pues Pedro, aunque no sea cabello, es sin embargo crespo. Así, cuando se dice "Cristo es algo impasible", o bien "algo" predica el supuesto de la naturaleza divina –que no es diferente del supuesto de la naturaleza humana–, o bien predica también la naturaleza divina –que no es diferente de su supuesto–. De ahí que no se sigue que en él haya algo y algo, pues es falsa la proposición media que afirma que lo pasible no es lo impasible, pues el mismo supuesto que es pasible según una naturaleza, es impasible según otra.

6. "Todo" [*totus*] se refiere a la persona, y "totalmente" [*totum*] se refiere a la naturaleza, pues "totalmente", tal como se toma aquí, es aquello a lo que no le falta nada. Y no le falta nada de la persona del Hijo –a la que remite el nombre de Cristo, en cuanto él no está en todo lugar–, porque es una persona eterna, por eso se dice "todo en todo lugar". En cambio, sí le falta algo en cuanto a la naturaleza, en cuanto ella no está en todo lugar; pero sin embargo aquel "algo" no se predica de Cristo. Por ello no se concluye que Cristo "sea" algo y algo sino que en él "hay" algo y algo.

7. Los términos puestos en el predicado son considerados formalmente, por lo que no se concede que Cristo sea sólo un hombre, ya que se excluiría toda otra naturaleza. Pero "algo" y "uno", en cuanto que se predican de Cristo, no determinan alguna forma o naturaleza sino que es determinado un supuesto, pues sólo determinan aquello sobre lo que son puestos. Por ello, si se dijera que "Cristo es solamente uno" o "sólo algo", no se

excluiría otra naturaleza sino otro supuesto y por eso ésta afirmación “Cristo es sólo algo uno” es verdadera. En ese proceso tiene lugar una falacia de la consecuencia porque “algo uno” es superior a “hombre”. Luego procede negativamente de lo inferior a lo superior, con una afirmación exclusiva.

Artículo 2: Si en Cristo sólo hay un ser
(III, q17, a2)

OBJECIONES

1. Parece que en Cristo sólo hay un ser, pues toda forma sustancial da el ser. Ahora bien, el alma es forma sustancial, por tanto da el ser. Pero no da el ser a la persona divina porque es eterna. Luego da otro ser y así en Cristo no hay sólo un ser.

2. Es uno el ser del Hijo de Dios y del Padre. Por tanto si es uno el ser de este hombre y del Hijo de Dios, será uno el ser de este hombre y de Dios Padre. Pero no hay una unión mayor que la que hay entre aquellos que son uno en cuanto al ser. Luego la humanidad está unida a Dios Padre.

3. En lo divino sólo se da el ser esencial. Luego si la unión de la naturaleza humana con la divina se ha hecho en el ser del Hijo de Dios, se ha hecho en su esencia; lo cual es imposible.

4. La definición es una oración que indica qué es el ser. Pero según una misma definición, "hombre" se predica tanto de Cristo como de Pedro. Por tanto, el ser de la humanidad de este hombre es específicamente el mismo que el ser de Pedro. Pero el ser del Hijo de Dios no es específicamente el mismo que el ser de Pedro. Luego en Cristo no hay sólo un ser.

5. Se dice que tiene un ser propio a todo lo que pueda darse una respuesta a la pregunta hecha de "si es". Mas esta pregunta no sólo se hace sobre la persona, sino también sobre la naturaleza. Por tanto el ser no es sólo de la persona sino también de la naturaleza. Pero en Cristo hay dos naturalezas. Luego en Cristo hay dos seres.

EN CONTRA, todo lo que tiene el ser por sí mismo, es subsistente. Luego si en Cristo hay dos seres, ahí hay dos subsistentes, y dos hipóstasis; y esto ya se ha rechazado.

Además, en todas las cosas que difieren según el ser, una de ellas no se predica de la otra. Pero Dios es hombre y a la inversa. Luego el ser de Dios y del hombre es uno.

Además, de algo que es uno sólo hay un solo ser. Pero Cristo es uno, como se dijo. Luego tiene sólo un ser.

SOLUCIÓN

Según Aristóteles en *Metaphysica* (V, 7) "ser" se dice de dos maneras. En primer lugar, en cuanto significa la verdad de la proposición, y según ello es cópula; y así, como dice el Comentador (*In Metaphys*., V, text. 6), ente es un predicado accidental. Y este ser no está en la realidad, sino en la mente que une el predicado con el sujeto, tal como afirma Aristóteles en *Metaphysica* (VI, 4). Pero no se trata ahora de esto.

En segundo lugar, se dice ser a lo que pertenece a la naturaleza de la cosa, y se divide en diez géneros. Y este ser está ciertamente en la cosa y es acto del ente que resulta de los principios de la cosa, como iluminar es acto del que ilumina. Sin embargo algunas veces el ser se toma como esencia, por la cual la cosa es, porque se acostumbra a significar por los actos, sus principios –como las potencias o hábitos–.

Por tanto ha de hablarse [en tercer lugar] del ser en cuanto es acto del ente, y así digo que según la segunda opinión es preciso poner solamente un ser. Y según las otras dos opiniones, es preciso poner dos seres. Pues el subsistente es lo que tiene el ser como aquello de lo que es [*quod est*], aunque el ser sea propio de la naturaleza o de la forma, como de aquello por lo que es [*quo est*]. De ahí que ni la naturaleza de una cosa ni sus partes se dicen propiamente ser, si ser se toma del modo mencionado. De manera similar, tampoco se llaman ser los accidentes sino el supuesto completo que es con todos ellos. De ahí que también Aristóteles dice en *Metaphysica* (II, 1) que el accidente es más propiamente algo del ente que ente.

Así, la primera opinión, que propone dos subsistentes, pone dos seres sustanciales. De manera similar, la tercera opinión que pone que las partes de la naturaleza humana advienen a la persona divina accidentalmente, pone dos seres, uno sustancial y otro accidental. En cambio, la segunda opinión que pone un solo subsistente y sostiene que la humanidad no adviene accidentalmente a la persona divina, es preciso que ponga un solo ser. Pues es imposible que algo uno tenga dos seres sustanciales porque el uno se funda en el ente. Por ello, si hay varios seres, dado que algo se dice ente en sentido absoluto, es imposible que se diga uno.

Pero no es desacertado que el ser de algo uno subsistente lo sea respecto a varias cosas, como el ser de Pedro es uno y sin embargo dice relación a los diversos principios que lo constituyen. De manera similar, a su modo, el ser uno de Cristo tiene dos relaciones: una hacia la naturaleza humana, otra hacia la divina.

RESPUESTAS

1. La forma hace al ser, no porque aquel ser sea de la materia o de la forma sino porque es del subsistente. Por tanto, cuando el compuesto de materia y forma es subsistente de suyo, a partir de la forma se logra que aquel compuesto sea de suyo absoluto. En cambio, cuando no es subsistente de suyo, el ser de este compuesto no se adquiere a través de la forma, sino a través del subsistente al que se añade, y se adquiere por relación al ser al que se añade.

Por ejemplo, si afirmáramos que un hombre nació sin mano y la mano se hiciera por sí misma de manera separada, y que después se uniera al hombre a través de un milagro, es evidente que la forma de la mano causaba el mismo ser de la mano subsistente de suyo; pero, después de ser unida al hombre, a partir de la forma de mano no se adquiere ningún ser para la mano –porque la mano no tiene un ser propio–, sino que es adquirido

por el hombre con respecto a la mano según su ser. Así, afirmo que también el alma en Cristo no adquiere el ser propio de la naturaleza humana, sino que lo adquiere en el Hijo de Dios, y por relación a su ser, referido a la naturaleza humana; sin embargo, este referirse no es una relación real en la persona divina, sino una relación de razón, como se dijo acerca de la unión.

2. Lo propio de Dios es distinto de lo propio de las demás cosas; porque en Dios la esencia misma es subsistente, por ello el ser le es debido en sí mismo, y la misma esencia es su ser subsistente. Por eso la esencia no difiere realmente de la persona y por ello el ser de la esencia es también el de la persona; sin embargo persona y esencia tienen una diferencia de razón. Por tanto, aunque sea un solo ser, sin embargo puede ser considerado, en primer lugar, según es la esencia –y de esta manera la humanidad no se une en el ser divino, porque no se une al Padre–, o en segundo lugar, puede ser considerado en cuanto persona –y como tal se une en el ser divino–.

3. Por esto es evidente la solución a la tercera dificultad.

4. Aristóteles toma allí el ser como esencia o quididad, la cual significa la definición.

5. Esta objeción procede del ser en cuanto significa la verdad de la proposición. Pues de esta manera puede atribuirse no tan sólo a lo que está en la realidad sino a lo que está en el entendimiento y con ello puede formarse una locución.

Artículo 3: Si la persona del Verbo después de la Encarnación es compuesta (III, q2, a4)

OBJECIONES

1. Todo compuesto es mejor que sus componentes porque un bien añadido a un bien hace un bien mayor. Pero no puede haber nada mejor que la divinidad. Luego de la divinidad y la humanidad no puede resultar una persona compuesta.

2. En Cristo sólo se da una persona eterna. Pero nada eterno es compuesto. Luego la persona de Cristo de ningún modo es compuesta.

3. A la simplicidad de la esencia divina le compete no ser compuesta ni poder componerse con otra. Pero la persona divina es de una simplicidad igual a la esencia. Luego tampoco puede decirse que es compuesta en sí misma, ni que puede componerse con otra.

4. Como dice Aristóteles en *Physica* (III, 6), "la parte tiene carácter de materia" y de imperfección. Pero toda imperfección y materialidad es ajena a Dios. Por tanto, Él no puede ser parte de algo. Mas no toda composición surge de partes. Luego la persona de Cristo no puede estar compuesta de divinidad y humanidad.

5. En contra, dice el Damasceno (*De fide,* III, 3) que las dos naturalezas unidas entre sí están en una sola hipóstasis compuesta, la del Hijo de Dios.

6. Sobre lo que dice *Levítico* (6, 13): "La décima parte de un 'efah'", la *Glossa* afirma: "es decir, la humanidad de Cristo, pues el efah que contiene tres modios significa Trinidad". Luego la humanidad de Cristo es parte de alguna persona en la Trinidad.

7. San Atanasio dice en el *Symbolo*: "como el alma racional y la carne son un hombre, así Dios y hombre son un Cristo". Pero el alma racional y la carne son partes del hombre. Luego Dios y el hombre son partes de Cristo.

8. Cualquier todo está compuesto de partes. Pero el Damasceno dice (*De fide* 3, 28) que todo Cristo [*totus*] estuvo en el infierno, pero no totalmente [*totum*]; y de manera semejante, está todo él [*totus*] en cualquier lugar, pero no totalmente, porque sólo está en todo lugar según la otra naturaleza. Luego las dos naturalezas son partes de la persona de Cristo, la cual está compuesta por ellas.

SOLUCIÓN

A la noción de todo se le atribuyen dos aspectos. El primero, que el ser de un todo compuesto pertenece a todas sus partes porque las partes no tienen un ser propio sino que son por el ser del todo, como se dijo. El segundo, que las partes componentes causan el ser del todo.

Ahora bien, según las opiniones tercera y primera ninguno de estos dos aspectos se encuentra en Cristo. La primera opinión dice que este hombre tiene su ser propio, por ello el ser de la persona divina no le compete. De manera similar, la tercera opinión afirma que es un ser sobreañadido accidentalmente al ser de la persona divina, por ello el alma y el cuerpo no se consideran partes de la persona ni accidentes del sujeto. De ahí que ninguna de ellas sostiene que la persona del Verbo sea compuesta.

Sin embargo la segunda opinión sostiene que hay un solo ser en Cristo, por eso el ser de la persona divina pertenece a las dos naturalezas. No obstante ese ser no es causado por la unión de las naturalezas, a la manera como un ser compuesto es causado por la unión de sus componentes. De ahí que según esta opinión, después de la Encarnación, la persona de Cristo puede decirse de algún modo compuesta, en cuanto que allí se mantiene alguna condición del compuesto. Pero allí no se da la verdadera índole de la composición, pues carece de otra condición. Por eso entre los modernos no es habitual sostener la opinión de que la persona es compuesta. Tampoco debe sostenerse que se la considere compuesta por el sentido del nombre –como "puesta con otro"– porque de esta manera tanto la primera como la tercera opinión sostendrían que la persona es compuesta, tal como lo defiende la segunda.

RESPUESTAS

1. En la persona compuesta, aunque hay más bienes que en la persona simple, porque allí están el bien increado y el bien creado, sin embargo la persona compuesta no es un bien mayor que la persona simple porque el bien creado se refiere al bien increado como el punto a la línea, dado que no hay proporción alguna de uno a otro –ya que un punto añadido a la línea no la hace mayor–, y así el bien creado, añadido en la persona al bien increado, no la hace mejor. O incluso porque en Dios está todo el carácter de bondad que tienen todos los bienes, por eso se dice que Él mismo es todo bien, y por elllo no puede darse en él la adición de algún bien que no esté en él mismo.

2. La persona no se dice compuesta como si su ser estuviera constituido de muchos –pues esto va contra la noción de eterno– sino porque se extiende a muchos que son asumidos en este ser.

3. Es propio de la suma simplicidad el que no esté compuesta de partes ni sea capaz de unirse a otro como parte. De esta manera la persona no está compuesta, porque ni es parte ni está constituida de partes.

4. Aunque en la Encarnación del Verbo haya lugar para alguna composición, en modo alguno se encuentra allí lo propio de la parte. Pues la divinidad no puede ser parte debido a la imperfección que es propia de la parte. De manera semejante, la naturaleza humana no puede ser parte pues no tiene otra parte complementaria [*compartem*], o tampoco porque no causa el ser de la persona que se dice compuesta. Por eso el Maestro [de las *Sententiae*] expresa en la distinción siguiente (d. 7) "que esta composición que no es de

las partes es inexplicable". El Maestro llama a esta noción "unión exigitiva" porque en la persona se comprende todo cuanto es exigido para la obra de la redención, porque es Dios quien puede y el hombre quien debe satisfacer.

5. El Damasceno la llama hipóstasis compuesta en cuanto allí hay algo propio de la composición, no porque sea compuesta en sentido absoluto, en cuanto a la perfecta índole de composición.

6. Esta cita se toma en cuanto a la semejanza del número, no en cuanto a la semejanza del todo y de la parte.

7. Esa semejanza es en relación con algo pero no con todo, como es evidente por lo dicho.

8. Al todo, además de estar compuesto de partes, le compete el que no le falte nada de lo que debe tener, y así es tomado por el Damasceno.

Cuestión 3

A continuación se indaga lo que pertenece a la tercera opinión. Y sobre esto se tratan dos temas: 1. Si hubo algún compuesto del alma y el cuerpo de Cristo; 2. Si el alma y el cuerpo se unieron accidentalmente a la persona divina.

Artículo 1: Si en Cristo hubo alguna composición de alma y cuerpo (III, q2, a5)

OBJECIONES

1. Parece que en Cristo no hubo composición alguna de alma y cuerpo, pues el Maestro probó antes (distinción 2) que con el nombre de naturaleza humana se entiende el alma y el cuerpo y que en Cristo éste no se toma de la misma manera como en los demás. Luego dado que en los otros hombres la naturaleza humana se toma como lo que está compuesto de alma y cuerpo, parece que en Cristo se toma como partes no compuestas.

2. Dice el Damasceno (*De fide,* III, 3) que "en el Señor Jesús no se debe poner una especie común". Pero de la unión de alma y cuerpo procede la naturaleza de la especie. Luego parece que en Cristo ellos no estuvieron unidos entre sí.

3. Tras la última composición no puede haber otra. Pero la última composición en la naturaleza es la del alma racional con el cuerpo. Luego si estuviera en Cristo esta unión, no podría darse la unión con la persona divina.

4. El alma sólo se une a la carne para vivificarla. Pero la carne podía ser vivificada por la unión a la vida misma, o sea al Verbo. Luego no fue necesario que ella se uniera a la carne.

EN CONTRA, "hombre" se atribuye unívocamente a Cristo y a los demás hombres, en otro caso no pertenecerían a la misma especie, y a través de él no se hubiera dado satisfacción por los pecados del género humano. Pero es propio del hombre –en cuanto también se predica de otros– el que tenga composición de alma y cuerpo. Luego en Cristo hubo unión de alma y carne.

Además, el cuerpo sólo es animado si el alma se une a él como forma. Luego si el alma no estuviera unida al cuerpo de Cristo como forma, su cuerpo sería inanimado y de esta manera no podría ser asumido.

SOLUCIÓN

La unión del alma con la carne constituye al hombre y a todas sus partes. Por eso suprimida el alma, no se dice ni hombre, ni ojo, ni carne, a no ser de manera equívoca, tal como se habla del hombre pintado. Por eso, si se quita la unión del alma de Cristo a su carne, se sigue que no es verdadero hombre, ni su carne verdadera, lo cual es contrario a un artículo de fe. Y por ello esta tercera opinión no sólo es falsa, sino también hereje y condenada en el Concilio de Éfeso por el Papa Celestino I.

Sin embargo esta opinión parece derivarse de la misma fuente que la primera, es decir, de quienes creían que todo compuesto de alma y cuerpo constituye al hombre. Por eso, dado que la primera opinión sostenía que se asumía el alma y el cuerpo unidos entre

sí, fue obligada a sostener que se asumía el hombre y que Cristo era dos seres. Mas esta opinión, como lo negaba, sostuvo que el alma y el cuerpo son asumidos sin estar unidos. En cambio, la segunda opinión evita ambos errores, como se ha dicho.

RESPUESTAS

1. No fue intención del Maestro decir que en Cristo, con "naturaleza humana" se designa el cuerpo y el alma no unidos. Pues no es en esto en lo que está la diferencia, sino en que, en los demás, la naturaleza humana procede de todo lo que está en ellos substancialmente, pero en Cristo no, sino que sólo procede del cuerpo y el alma.

2. El Damasceno habla de la unión de la divinidad con la naturaleza humana, a partir de la cual no procede una tercera naturaleza específica en cuanto a la unión del alma con el cuerpo.

3. La composición del alma racional con la carne es la última en las obras de la naturaleza. Pero la composición de la humanidad con la persona del Verbo no se hace por una operación natural sino por el poder divino.

4. El Verbo vivifica la carne de Cristo activamente, y no formalmente. Por eso se requiere un alma que lo vivifique formalmente.

Artículo 2: Si la naturaleza humana se une al Verbo accidentalmente
(III, q2, a6)

OBJECIONES

1. Parece que la naturaleza humana se une al Verbo accidentalmente, pues en *Filipenses* (2, 7) se dice que "fue reconocido como hombre por el hábito". Luego dado que el hábito está en el género de accidente, parece que Dios fue hombre accidentalmente.

2. Todo lo que adviene después que el ser es completo, es accidente. Pero la naturaleza humana adviene al Hijo de Dios después que su ser sea completo. Luego le adviene accidentalmente.

3. Según Aristóteles (*Cat.,* II, 1): "se dice que está en el sujeto, lo que está en alguno, mas no como parte". Ahora bien, en Cristo la humanidad no está como parte, según se ha dicho. Por tanto está en él como en el sujeto. Pero estar en un sujeto es propio del accidente. Luego se une al Verbo accidentalmente.

4. El accidente es lo que se añade o se quita sin que se corrompa el sujeto. Pero la naturaleza humana se refiere de este modo a la persona del Hijo de Dios. Luego se une a él accidentalmente.

EN CONTRA, la *Decretal* del Papa Alejandro (III, part. 2, sec. 2, Concilio Lateranense 3) afirma: "Dado que Cristo es perfecto Dios y perfecto hombre, ¿con qué temeridad se atreven algunos a decir que Cristo, en cuanto hombre, no es 'algo'?". Pero un predicado accidental no predica "algo", sino "de alguna manera". Luego hombre no es predicado accidental.

Además, dice Aristóteles en *Physica* (I, 3) que "lo que es verdaderamente", es decir, la sustancia, "no se hace accidente en ninguna cosa". Pero la humanidad es sustancia. Por tanto no puede llamarse accidente de ninguna cosa.

Además, si es accidente, es preciso que lo sea de algo. Pero no lo es del hombre, porque la humanidad le conviene de suyo. Luego acaece al Hijo de Dios, lo cual es contrario a lo que dice Boecio: que en Dios no hay ningún accidente.

SOLUCIÓN

Aunque lo que es en sí accidente podría ser de algún modo sustancia para algo –como el color para la blancura– sin embargo lo que es en sí sustancia no puede ser accidente de algo aunque la unión de una sustancia con otra pudiera ser accidente, y de esta manera una sola sustancia adviene accidentalmente a otra, como la vestimenta al hombre.

Pero esto sólo puede ser de dos maneras: la primera, que se una a él por contacto,

como la vestimenta al hombre o como la cuba al vino; la segunda, como el móvil al motor, tal como el ángel se une al cuerpo que asume. Y como el contacto sólo se da entre cuerpos, es preciso decir que la naturaleza humana sólo puede advenir a la persona divina como el móvil al motor, de modo que se diga que Cristo asumió la naturaleza humana tal como el ángel asumió el cuerpo, para ser visto por los ojos de los mortales, según se dice en el texto [de las *Sententiae*]; y así el Espíritu Santo es visto en la paloma.

Pero esta asunción no permite que lo asumido se predique verdaderamente del que asume, ni transfiere verdaderamente las propiedades de lo asumido al que asume. Pues el ángel que asume un cuerpo similar al de un hombre no es verdaderamente hombre ni posee verdaderamente algunas propiedades humanas. Tampoco puede decirse que el Espíritu Santo sea menos que sí mismo debido a la especie de paloma en la que apareció, como dice San Agustín (cfr. *In Ioan.*, VI, 3).

Por ello es evidente que esta opinión no puede sostener que el Hijo de Dios sea verdaderamente hombre o que haya padecido verdaderamente. Y porque niega la verdad de los artículos fue condenada como herética.

Aunque esta posición procede de la misma fuente que la primera –es decir, que la naturaleza humana no sería asumida por el ser de la persona divina–, la primera opinión sostenía que lo asumido tenía el ser por sí, en el que subsistía; sin embargo, esta tercera sostiene que lo asumido no subsiste, ni la persona en él, sino que es un ser accidental sobreañadido.

RESPUESTAS

1. En Cristo la naturaleza humana tiene alguna semejanza con el accidente y principalmente con el hábito, en tres puntos. El primero, porque adviene a la persona divina después de tener el ser completo, como el hábito y todos los otros accidentes. El segundo, porque en sí es sustancia y adviene a otro como la vestimenta al hombre. El tercero, porque se mejora a partir de la unión con el Verbo y no modifica al Verbo: como la vestimenta se diseña según la forma del que la viste y no modifica al que la viste. Por eso los antiguos dijeron que se inclina al accidente, y algunos, por esto, añadieron que degenera en accidente. Sin embargo esto propiamente no puede decirse, porque en Cristo la naturaleza humana no degenera, sino que resulta más ennoblecida.

2. Aunque advenga después de tener el ser completo, sin embargo no adviene accidentalmente, porque es llevada a la unión en el mismo ser, como el cuerpo advendrá al alma en la resurrección.

3. Aunque propiamente no podría decirse parte, sin embargo tiene algo del carácter de parte que no tiene el accidente, como es evidente por lo dicho.

4. Se ha de responder lo mismo que a la segunda objeción.

"Se indaga si por estas expresiones: 'Dios se ha hecho hombre'". Aquí propone tres cuestiones. La primera es si hombre predica algo de Cristo. Y según la primera y la segunda opinión sí predica algo, porque se predica de él en cuanto a la quididad, dado que es una unión sustancial. En cambio, según la tercera opinión no predica algo sino que se tiene de algún modo. La segunda cuestión la pone allí mismo: "Y también si es conveniente que se diga 'el hombre se ha hecho Dios'". Si el hombre se ha hecho Dios como Dios se ha hecho hombre; lo cual es concedido por la primera opinión, pero no por la segunda y la tercera, hablando en sentido propio, como se hará evidente en las siguientes distinciones. La tercera cuestión es: si con estas locuciones no se dice que Dios se ha hecho algo ¿cuál será su significado? Lo pone allí: "y si por estas locuciones no se dice que Dios se ha hecho algo o es algo".

"Unos dicen que en la Encarnación misma del Verbo". Aquí sostiene las posiciones de la primera opinión, aunque no todas, sino las que bastan para su comprensión. La primera posición es la raíz de la opinión, o sea: que el alma y el cuerpo son asumidos unidos –lo que va en contra de la tercera–, no sólo para constituir la humanidad, sino también para constituir el hombre –lo que va en contra de la segunda–. Y lo afirma cuando dice: "algún hombre". Y que esta unión del alma con la carne, por la que se constituye el hombre, precede según el entendimiento a la unión con el Verbo, lo dice en: "Aquel hombre comenzó a ser Dios"; pero no precede según el tiempo, lo cual afirma cuando dice: "en la Encarnación misma del Verbo". Enuncia la segunda posición cuando dice "Conceden también que aquel hombre fue asumido por el Verbo". Esto es, que el hombre es asumido y que el que asume es asumido, como se advierte cuando dice: "siendo sin embargo el Verbo"; y que por la asunción, Dios se ha hecho hombre, donde dice: "Por esta razón enseñan que se ha dicho que 'Dios se ha hecho hombre'". La tercera posición es que el hombre se ha hecho Dios y a la inversa, donde dice: "Por ello se dice verdaderamente que Dios se ha hecho hombre y que el hombre se ha hecho Dios". La cuarta es que el hombre se dice compuesto sólo de dos sustancias, donde: "Y al decir que aquel hombre subsiste".

"Para que no se estime que hablan tan sólo a partir de su criterio". Ahora se introducen varias autoridades para probar la primer opinión. Ha de saberse que son cuatro las opiniones que se prueban por las autoridades mencionadas. La primera opinión es que Cristo es dos, y lo prueban por la primera autoridad que comienza allí: "cuando leo que", sobre aquella expresión: "ambos a la vez a una sola persona". La segunda autoridad comienza allí: "Cristo Jesús, es Dios de Dios", sobre aquella expresión: "uno por el Verbo y otro por el hombre". La cuarta comienza: "Reconocemos la doble sustancia de Cristo", sobre aquella expresión: "Pero ambos a la vez". Mas lo que se dice "Ambos son uno" debe entenderse que no se afirma en sentido propio sino

materialmente, como se dicen casa a la pared y al techo. En cambio, dice “pero uno por […] y otro por […]”, lo que debe entenderse por una y por otra naturaleza.

La segunda opinión que prueban es que el hombre se ha hecho Dios. Lo prueban por la tercera autoridad que comienza en: “¿Qué mereció la naturaleza humana en Cristo hombre”, sobre aquella expresión: “cuáles fueron las buenas obras […] por las cuales este hombre mereciera”. También por la quinta autoridad que comienza en: “Aquel hombre, para que fuera asumido” sobre aquella expresión: “el mismo hombre, desde que comenzó a ser, comenzó a ser el único Hijo de Dios”. Asimismo por la sexta autoridad, que comienza en: “Cualquier hombre”, sobre la expresión: “aquel hombre se ha hecho Cristo desde el comienzo”. Del mismo modo por la séptima autoridad que comienza en: “La gracia de Dios es confiada a nosotros”, sobre el texto “para que el Hijo de Dios fuera una sola persona con él”. De qué manera ha de entenderse esto se dirá en la distinción siguiente.

La tercera opinión es que el hombre fue asumido. Esto lo prueban mediante la quinta autoridad que comienza allí “Aquel hombre, para que fuera asumido”, la cual dice expresamente lo que ha sido resuelto en la distinción precedente, porque que se afirma que el hombre ha sido asumido, es decir: la naturaleza del hombre.

La cuarta opinión, prueban que el hombre consta de dos sustancias, por la octava autoridad que comienza “No vacilamos en que Cristo es el Verbo Dios”, la cual afirma expresamente esto; sin embargo San Hilario habla en cuanto a la forma significada, no en cuanto al supuesto.

“Hay, empero, otros”. En este epígrafe propone las posturas de la segunda opinión, en las cuales consiste todo: la primera es que lo asumido es el compuesto de alma y cuerpo según el modo de la naturaleza humana, lo cual es evidente porque la naturaleza humana, que constituye a Cristo junto con la divina, se explica inmediatamente por el alma y el cuerpo, de los cuales la naturaleza humana está constituida si se dan unidos entre sí. Y que este compuesto sea hombre, se debe a su unión con la persona divina. De ahí se dice que ese hombre no está constituido tan sólo de alma y cuerpo sino de estos y la divinidad. Pero cuando dice “en parte concuerdan”, se refiere a que ambas expresan que el hombre predica la quididad de Cristo, y que el alma y el cuerpo están unidos entre sí.

La segunda posición es que antes de la Encarnación la persona del Verbo fue simple pero, después, fue compuesta.

Luego remueve dos desaciertos que parecen seguirse. El primero, que la persona del Verbo es distinta de lo que era antes. Esto lo resuelve en “Por eso, no es una persona distinta a la de antes”. El segundo, que la persona fue hecha; esto lo resuelve en “Sin embargo no debe decirse que esa persona se ha hecho persona”.

“Sobre esto dice San Agustín en *Sententiarum Prosperi*”. Ahora expone las autoridades que prueban la segunda opinión y prueban dos puntos: el primero, que es una hipóstasis; y el segundo, que después de la Encarnación la persona fue compuesta, lo cual es suficientemente evidente en el texto [de las *Sententiae*].

“Hay también algunos otros”. Ahora expone las posiciones de la tercera opinión y expone cuatro, en las que consiste todo. La primera, que del alma y del cuerpo no se hace algo uno. Expone esto inmediatamente al comienzo. La segunda, que estas dos advienen a la persona divina accidentalmente, como la vestimenta, y esto lo dice en: “Pero dicen que estas dos –el alma y la carne–”.

Y a continuación resuelve dos dificultades: la primera, la que se sigue de la primera posición, a saber, que Dios no es verdadero hombre, allí: “Por eso se dice que se ha hecho verdadero hombre”. Pero resulta que no puede evitarse, pues eliminando la unión del alma con el cuerpo, no se encuentra la verdad de la carne. Además, si hay verdadera carne y verdadera alma no habrá verdadero hombre a no ser que ambas estén unidas. La segunda, la que se sigue de la segunda posición, es decir, que si el alma y el cuerpo advinieran accidentalmente, no pertenecerían a la singularidad de la persona divina, lo cual se resuelve en: “También se lee que tomó esas dos en la singularidad o unidad de su persona”. Es evidente también que no puede evitar este inconveniente, porque no prosigue: si no aumenta el número de las personas, en este caso pertenece a la singularidad de la persona divina; como también la paloma en la cual apareció el Espíritu Santo no aumenta el número de las personas, ni pertenece a la singularidad de la persona del Espíritu Santo.

La tercera posición es que la persona del Verbo es tan simple después de la Encarnación como lo fue antes, en lo cual coincide con la primera posición, en: “Y porque la persona misma del Verbo que antes estaba sin vestimenta”.

La cuarta posición es que hombre no predica de Dios la quididad sino el hábito, allí: “Dicen que Dios se ha hecho hombre según lo que ha tomado”, y prueba esto porque conduce a una dificultad: “si se entiende de manera esencial”, mas es claro que esto no se trata de un inconveniente.

“Para que no parezca que esos influyen por sí mismos”. Aquí expone varias autoridades que prueban esta tercera opinión. En primer lugar, los que prueban que esta persona no cambiada por la Encarnación y que la naturaleza humana no aumenta el número de las personas. Y esto lo hace mediante la primera autoridad. Sin embargo, lo dicho no va en contra de la segunda opinión que, aunque sostiene que la persona es compuesta, no sostiene que sea cambiada. Tampoco basta para probar que el alma y el cuerpo no pertenezcan a la singularidad de la persona divina porque con ellos no ha aumentado el número de las personas.

En segundo lugar, los que prueban que hombre se dice de Dios según el hábito. Esto lo realiza por la segunda autoridad en: "Decimos hábito de muchas maneras", que parece decir expresamente esto. También por la tercera autoridad donde comienza: "Si se indaga de qué modo se ha hecho la Encarnación", sobre la expresión "se ha revestido". La quinta, sexta y séptima opinión sostienen que Dios tomó al hombre, o la naturaleza humana, para que fuera visible. Pero no es preciso que todo lo que se tome sea accidente. La última opinión comienza: "¿De qué modo el Hijo de Dios nació de María", sobre la expresión: "Sin embargo ese hábito no fue tan sólo del hombre", es decir, que fuera simplemente hombre, "sino como el hombre", porque en razón del hábito parecería simplemente un hombre. Pero todas estas cosas se dicen por semejanza, y no en propiedad, como es evidente por lo dicho.

La tercera opinión es que Cristo se dice hombre porque tuvo cuerpo y alma unidos a sí, según la cuarta autoridad que comienza: "El Hijo de Dios, siendo Dios, eterno y verdadero", sobre aquella expresión: "verdadero y pleno". Pero esta autoridad no niega la unión del alma y el cuerpo, sino que la defiende aun más, porque habla de naturaleza verdadera. Ahora bien, la naturaleza humana sólo es por la composición del alma y el cuerpo.

Distinción 7

Las expresiones que manifiestan la unión de la encarnación

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

Expone cómo han de considerarse aquellas expresiones que afirman la unión en Cristo de humanidad y divinidad. En particular aborda dos expresiones.

1. *Cómo puede afirmarse que "Dios se ha hecho hombre" o "El hombre se ha hecho Dios".*

– La expone según la primera opinión: Dios tomó una sustancia racional que antes no tenía, y ella comenzó a ser Dios. Se concede la opinión de Orígenes.

– La expone según la segunda opinión: es así porque el subsistente en la naturaleza divina se hace subsistente también en la humana. Se sigue la opinión de San Agustín. Y es porque toma la naturaleza humana, que no es persona ni supuesto, sino que lo es en el Hijo de Dios. Así la diferencia entre uno y otro (Dios y hombre) es la diferencia de naturalezas y no de supuestos, y Dios y hombre no se consideran partes de la persona (un todo como algo tercero obtenido de aquellas partes). Se confirma con la autoridad de San Juan Damasceno y San Hilario.

– La expone según la tercera opinión: se habla de "Dios hombre" porque o tomó la naturaleza humana –fue humanado–, o fue encarnado, o tiene humanidad. Y se dice "encarnado" pero no "Dios se ha hecho Verbo". Sin embargo, si el Verbo comenzó a ser humanado, no se sigue que comenzó a ser Verbo, ni si Dios se ha hecho Verbo humanado se sigue que se ha hecho Verbo, como de alguno se dice: hoy este comenzó a ser un hombre bueno, o se ha hecho hombre bueno, sin embargo no comenzó hoy a ser hombre o se ha hecho hombre.

2. *Cómo puede afirmarse que aquel hombre estaba predestinado a ser el Hijo de Dios.*

– La expone según la primera opinión: se dice que ese hombre estaba predestinado para que fuese Hijo de Dios, porque no lo fue por mérito o naturaleza.

– La expone según la segunda opinión: si no fuera subsistente en dos naturalezas, Cristo sería Hijo de Dios por naturaleza, no por predestinación o en virtud de la unión con Dios.

– La expone según la tercera opinión: se le considera predestinado al Hijo de Dios como obtenido esto por gracia por Dios, y no por méritos.

Texto de Pedro Lombardo

[1] *Una vez determinadas las sentencias y aplazados los testimonios, prosigue con el significado de las locuciones propuestas según cada una de las opiniones, y en primer lugar con la primera.*– Según la primera se dice que Dios se ha hecho hombre y el hombre se ha hecho Dios dado que Dios comenzó a ser cierta sustancia racional que no era antes y esa sustancia comenzó a ser Dios. Y no tuvo esta gracia por naturaleza o por mérito. Por ello se dice correctamente que Cristo, en cuanto hombre, fue predestinado a ser Hijo de Dios (*Rom.*, 1, 4).

Lo que se opone a esta sentencia .– A esta opinión se opone: si esa sustancia comenzó a ser Dios y Dios, ésa, entonces Dios es cierta sustancia que no siempre fue Dios; y Dios es cierta sustancia, que no es sustancia divina; y Dios es algo que no siempre fue.

Orígenes sobre la Epístola a los Romanos.– Esto lo conceden los que se apoyan en el testimonio de Orígenes (*In Rom.,* I, 5), que dice: "Sin duda «se ha hecho» lo que antes no era"; pero añadió: "«según la carne» en cuanto Dios era antes y no era cuando no era".

Hay otros modos diversos por los que puede objetarse esa opinión, los cuales omitimos, dejando al estudio del lector esa tarea, y pasando a otra.

Expone la segunda opinión y el sentido de esas expresiones .– En la segunda sentencia, el sentido de esta expresión parece ser el siguiente: cuando se dice 'Dios se ha hecho hombre' se entiende que comenzó a ser subsistente a partir de dos naturalezas o de tres sustancias. Y al contrario, cuando se dice 'el hombre se ha hecho Dios', porque al subsistir en dos naturalezas comenzó a ser Dios. O incluso se dice mejor 'el hombre se ha hecho Dios y viceversa' porque Dios asumió al hombre y el hombre fue asumido por Dios. Por eso San Agustín afirma en *De Trinitate* (I, 13): "Así fue aquella recepción por la que el hombre se hacía Dios y Dios, hombre". Mas el significado cambia cuando se afirma: 'Dios es hombre', y 'el hombre es Dios'. Pues se dice que Dios es persona subsistente en dos y a partir de dos naturalezas y que la persona subsistente de dos naturalezas se dice que es Dios, es decir, Verbo o naturaleza divina. Pues la persona simple o naturaleza puede predicarse de la persona compuesta; en cambio, como dice Juan Damasceno (*De fide,* III, 4) no es lo mismo decir naturaleza o persona.

En qué sentido afirman que Cristo ha sido predestinado.– Estos dicen que Cristo ha sido predestinado, es decir, esa persona en cuanto es hombre, en cuanto es subsistente a partir de dos sustancias –el alma y la carne–. Pero en cuanto a la naturaleza divina, no ha sido predestinado. Por tanto, en cuanto subsiste en ésa o a partir de esa naturaleza, no ha sido predestinado; sí en cuanto subsiste en las otras dos sustancias, es decir, en el alma y

la carne, a saber: en cuanto es hombre

De qué manera se exponen las autoridades de la primera opinión que parecen oponerse a ella .– Se determinan las autoridades que convienen con la primera sentencia y parecen contradecirla. Cuando se lee que 'ese hombre fue asumido por el Verbo en la singularidad de la persona', o 'se ha hecho una sola persona con el Verbo', se habla de la naturaleza humana que se unió con el Verbo en la singularidad de la persona, esto es, de manera que la misma persona que era antes y era simple, permanezca sin incremento en el número e inmutada, aunque compuesta. Dicen que esta composición de esto es diferente de la que hay en los demás hombres, porque esta composición es de tres sustancias, y en los demás hombres, de dos sustancias.

Además, niegan que la naturaleza humana sea persona o Hijo de Dios; y como dicen que uno y el mismo es hombre y Dios, tanto hijo del hombre como Hijo de Dios, y así, que es uno y el mismo, mas no algo y algo, como tampoco una cosa y otra cosa.

Expone algunas sentencias que parecen contrarias a lo dicho .– Mas éstas parecen contrariar a las contenidas en los capítulos precedentes. Pues dice San Agustín en *In Ioannem* (tract. 69, 3): "Una cosa es el Verbo de Dios, otra el hombre. Pero «el Verbo se ha hecho carne» (*Jn.,* 1, 14), es decir, hombre; no porque sea una la persona del Verbo y otra persona la del hombre, porque Cristo es ambas y una sola persona". El mismo San Agustín en *Ad Felicianum* (mejor: Vigilio di Tapso, *Contra Felic*., 11): "Uno es el Hijo de Dios, otro el hijo del hombre, aunque no alguien otro". También él mismo: "El Hijo de Dios es una cosa por el Padre y otra por la madre" (*Contra Felic.,* 12). El mismo autor en *De Trinitate* (I, 10): "Dado que el Hijo es tanto Dios como hombre, por una sustancia es Dios, por otra, hombre".

De qué manera responden a estas sentencias .– Estas sentencias se determinan de este modo: ya que cuando se dice que 'una cosa es el Verbo de Dios y otra, el hombre', o 'una sustancia es Dios, otra, el hombre', se significa que Cristo es de una naturaleza en cuanto hombre y de otra en cuanto Dios, y que una es la naturaleza por la cual es hombre, otra la naturaleza por la cual es Dios.

Juan Damasceno .– Como dice San Juan Damasceno (*De fide,* III, 3), "las naturalezas están unidas entre sí de manera no convertible e inalterable, y la divina no dista de la propia simplicidad, y la humana ni fue convertida en naturaleza de la deidad, ni fue separada de la no existencia; y tampoco se ha hecho de las dos una naturaleza compuesta. Pues la naturaleza compuesta no puede ser *homousia* –es decir, consustancial– a ninguna de las naturalezas de las cuales se compone, completando a uno por los otros –tal como el cuerpo compuesto de cuatro elementos, no se llama fuego, ni tierra, ni aire, ni agua, ni se dice que es *homousia*, (es decir, consustancial) a alguno de estos–. Por tanto, si según los herejes Cristo existió después de la unión en una sola naturaleza compuesta, se convirtió en una compuesta desde una naturaleza simple y no

es *homousios* ni con el Padre –que existe en una naturaleza simple–, ni con la madre. Tampoco se llamará Dios u hombre, sino sólo Cristo. Y este nombre, Cristo, no será el nombre de su persona sino –según ellos– de una única naturaleza compuesta. En cambio, nosotros sostenemos el dogma de que Cristo no tiene una sola naturaleza compuesta, y decimos de este nombre, Cristo, que es nombre de la persona, no *monotropos* –es decir, dicho de un solo modo–, sino que es significativo de las dos naturalezas, a saber, de la deidad y de la humanidad. Además confesamos que la deidad y la humanidad se dice y es un mismo Dios perfecto y hombre perfecto, desde dos y en dos naturalezas". Luego de esta manera se dice que una cosa es ser Hijo de Dios, y otra hijo del hombre, porque en cuanto Hijo de Dios es de una sustancia o naturaleza, y en cuanto hijo del hombre es de otra. No porque el mismo Hijo de Dios y el del hombre sean de dos diversas, es decir, de dos naturalezas diversas.

Lo confirma la consideración por una autoridad .– San Hilario en *De Trinitate* (IX, 40) dice abiertamente: "Dado que el hijo del hombre no es una cosa, ni el Hijo de Dios, otra: «el Verbo se ha hecho carne» (*Jn.,* 1, 14); y dado que quien es Hijo de Dios, ése mismo es también hijo del hombre, pregunto quién ha sido glorificado en este hijo del hombre". Evidentemente dice que el Hijo de Dios no es una cosa y el hijo del hombre, otra. Por esto se corrobora y se aprueba la consideración precedente.

Da a conocer las palabras de otras autoridades .– Puede mover al lector también lo que se dijo: si 'Cristo es ambas cosas y una sola persona'; como también lo que dice San Agustín en *De Trinitate* (I, 7): "Dado que la forma de Dios tomó la forma de siervo, ambas son Dios y ambas son hombre. Pero ambas son Dios porque Dios recibe, y ambas son hombre porque el hombre es recibido". Esto mismo dice en *De dono perseverantiae* (24): "Quien tiene fe, cree que en él está la verdadera naturaleza humana, asumida por el Verbo de Dios, sublimada de manera tal que quien la toma y lo que toma es una persona en la Trinidad, realizando, por esa asunción, de manera inefable, la verdad de una sola persona en Dios y en el hombre". Si quien toma y lo que toma es una sola persona, entonces la naturaleza humana es una sola persona con el Verbo.

Se utiliza esta autoridad para confirmar la afirmación.– Pero enseñan que todo esto se ha dicho con este sentido: que se afirme que ambas son Cristo y una sola persona, porque en ambas subsiste un solo Cristo, y una sola persona. De esta manera se dice también que lo asumido y el que asume es una persona, porque lo asumido está asociado con el que asume en la unidad de la persona, esto es: de manera tal que la unidad de la persona permanezca, no de manera que la carne y el alma sean Dios. Porque, como dice San Jerónimo (*Epist. 9*, 12) el Verbo es Dios, no carne asumida. Y San Ambrosio en *De Spiritu Sancto* (mejor *De incarn.,* 6) dice: "Uno es lo que asume, y otro lo que es asumido".

Expone cierta autoridad que parece muy contraria a estas opiniones .– Hay también otra autoridad que parece contrariar mucho a esta opinión. Dice San Agustín en

Contra Maximinum (II, 10): "Cristo es una sola persona de dos sustancias porque es tanto Dios como hombre. Sin embargo, no puede decirse que Dios o el hombre sea parte de esta persona; de otra manera, el Hijo de Dios, Dios, antes de tomar la forma de siervo no era todo y se incrementó cuando el hombre accedió a su divinidad". Aquí dice que Dios no es parte de esa persona. Por eso parece que esa persona no está constituida de Dios y de hombre.

Su respuesta con una determinación.– Al respecto, ellos dicen que esa persona no está constituida de Dios y de hombre, como de un todo y de partes. Pues las partes de algún todo confluyen de manera que de ellas se constituye lo que no existía antes. Ahora bien, la naturaleza humana y la divina no se unen en Cristo de este modo, dado que la noción de esta unión, que no es de partes, es inexplicable.

Otra solución.– Sin embargo, algunos estiman que con el nombre de 'Dios' se significa en él la persona, porque se trataba de tres personas de las cuales ninguna se decía ser parte de la Trinidad, así como Dios no es parte de esta persona. Lo cual, si se atribuye a la persona es evidente, porque la persona no es parte de la persona.

De manera diligente se ha puesto la segunda opinión y su explicación, a la cual en nada o en poco se oponen las autoridades aducidas en la tercera opinión que ya debe ser considerada.

El sentido de las proposiciones citadas, según la tercera opinión .– En esta opinión se dice que 'Dios se ha hecho hombre' porque tomó al hombre. Y así se dice que 'es hombre' porque tiene al hombre o porque es quien tiene al hombre; y que 'el hombre se ha hecho Dios' porque fue asumido por Dios; y que 'el hombre es Dios' porque quien tiene al hombre es Dios.

Casiodoro.– Cuando se dice que 'Dios es hombre', se predica o bien el hábito o bien la persona –pero humanada, es decir, hecha hombre–. Casiodoro parece mostrar que se predica la persona humanada, diciendo: "Como ya he dicho, se ha hecho Dios humanado, también quien en la asunción de la carne no dejó de ser Dios" (*In Psal.*, Ps. 56). Esto puede ser tomado de varias maneras, como si se dice 'Dios se ha hecho humanado' o 'Cristo se ha hecho Dios humanado'; y ambas pueden decirse razonablemente. Luego cuando se afirma que 'Dios se ha hecho hombre', según ellos esto puede entenderse de muchas maneras: que tomó la naturaleza humana, o que el Verbo comenzó a ser humanado. Sin embargo, si el Verbo comenzó a ser humanado, no se sigue que comenzó a ser Verbo; y si Dios se ha hecho Verbo humanado no se sigue que se ha hecho Verbo, tal como sobre alguno se dice: hoy este comenzó a ser un hombre bueno, o se ha hecho hombre bueno, y sin embargo no comenzó hoy a ser hombre o se ha hecho hombre.

[2] *En qué sentido, según estos, se dice predestinado*.– Según estos se dice que

Cristo, en cuanto hombre, fue predestinado a ser Hijo de Dios porque desde la eternidad fue predestinado por Dios; y le fue dado por gracia en el tiempo, para que él, siendo hombre, sea Hijo de Dios. Sin embargo esto no lo tuvo siempre, sino que lo recibió por la gracia en el tiempo.

Confirma la exposición con una autoridad.– Esto parece haberlo advertido San Agustín en *De praedestinatione sanctorum ad Prosperum et Hilarium* (15) diciendo: "Jesús fue predestinado para que, quien fuere según la carne hijo de David, lo fuera en virtud del Hijo de Dios".

También cuando se dice que Cristo, en cuanto hombre, es menor que el Padre, entienden que esto se dijo según el hábito –es decir, en cuanto tiene al hombre unido a él–. De ahí que San Agustín en *De Trinitate* (I, 7): "Dios Hijo es, por naturaleza, igual a Dios Padre, es menor por el hábito: pues «en la forma de siervo» es menor que el Padre, y «en la forma de Dios» es igual al Padre".

Por qué no se le llama hombre deificado.– Y como la noción de Encarnación debe ser tomada según el hábito, por eso enseñan que se dice Dios humanado, y no hombre deificado. Por eso San Juan Damasceno (*De fide,* III, 2): "No decimos hombre deificado, sino Dios hecho hombre".

[3] *El Señor no debe decirse hombre.–* Aunque se diga 'hombre Dios', sin embargo no es congruente decir 'hombre del Señor' [*dominicus*].

San Agustín.– Por eso dice San Agustín en *Retractationum* (I, 19): "No veo si se dice rectamente 'hombre del Señor' a quien es «mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús» (*1 Tim.,* 2, 5), siendo ciertamente el Señor. Y es como si dijera: esto lo leí en algunos autores católicos. Ahora bien, dondequiera que lo haya dicho, no querría haberlo dicho, pues enseguida vi que no debí decirlo, aunque, según estos, se pueda defender por alguna razón".

Efectivamente, según estos se dice que la persona del Hijo existe en dos y desde dos naturalezas según la adherencia y la inherencia: pues una adhiere y la otra inhiere en él".

Lo dicho no basta para comprender esta cuestión .– Con suficiente diligencia he tratado la cuestión expuesta, según las opiniones de los diversos autores, sin afirmación y sin prejuicio. Sin embargo no quiero, en algo tan grande y tan difícil para ser conocido, que el lector estime que ésta nuestra disputa sea suficiente, sino más bien que lea otras consideradas y tratadas quizá de mejor manera, para que con su mente discuta, más atenta e inteligentemente, si puede, ésas que ahora pueden surgirle o planteársele. Esto debe sostenerse firmemente (Genadio, *Diff. eccl.,* 3), que "Dios asumió el hombre, el hombre pasó a ser Dios, no por la versatilidad de la naturaleza, sino por la condescendencia de Dios, de modo que Dios, asumiendo al hombre, no se cambió en la

sustancia humana; y tampoco el hombre, glorificado en Dios, se cambió en la divina, dado que la mutación o versatilidad de la naturaleza produce la disminución o abolición de la sustancia”.

División del Texto de Pedro Lombardo

Después de haber diferenciado el Maestro [de las *Sententiae*] las tres opiniones sobre el modo de unión, ahora muestra según ellas, de qué manera han de ser entendidas las expresiones por las que se significa la unión. Y divide el tema en dos partes. En primer lugar, las expone según cada una de las opiniones; en segundo lugar deja para el oyente el juicio sobre estas opiniones: "Con suficiente diligencia he tratado la cuestión expuesta".

Divide lo primero en tres partes: en la primera parte, expone las locuciones mencionadas según la primera opinión; en la segunda parte, según la segunda opinión: "En la segunda sentencia"; y en la tercera parte, según la tercera opinión: "En esta opinión se dice que 'Dios se ha hecho hombre'" .

Sobre la primera parte hace dos cosas. Primero, expone las proposiciones mencionadas según la primera opinión; segundo, objeta en contra: "A esta opinión se opone". En lo primero expone esas proposiciones en las que se hace una predicación recíproca de Dios y del hombre por medio del participio "hecho" [*factus*], que expone en primer lugar. Luego esas proposiciones en las que la predicación se hace mediante el participio "predestinado", a las que expone después, en: "Y no tuvo esta gracia por naturaleza". Expone la solución a las objeciones cuando dice "Esto lo conceden los que se apoyan".

"En la segunda sentencia". Ahora expone lo que está de acuerdo con la segunda opinión. Y primero expone las proposiciones. Segundo, resuelve las afirmaciones que parecen estar contra esta opinión: "Se determinan las autoridades". Sobre lo primero, hace tres cosas. La primera, expone las afirmaciones en las que la predicación se hace mediante el participio "hecho". La segunda, expone aquéllas en las que se hace mediante la forma verbal "es", en: "Mas el significado cambia". La tercera, aquéllas en las que se hace mediante el participio "predestinado": "Estos dicen que Cristo ha sido predestinado".

"Se determinan las autoridades". Ahora resuelve tres afirmaciones que parecen ser contrarias a la segunda opinión. Sobre esto, hace tres cosas, la primera, rechaza los textos que parecen probar que el hombre fue asumido. La segunda, los que parecen probar que en Cristo hay dos cosas: "Mas éstas parecen contrariar a las contenidas". La tercera, los que prueban que la persona no es compuesta: "Hay también otra autoridad que parece contrariar mucho a esta opinión". La segunda se divide en dos. Primero, refuta las autoridades que dicen que Cristo es esto y aquello, de lo que se sigue que él mismo es dos cosas. Segundo, refuta las que dicen que Cristo es dos, o que ambas son Cristo: "Puede mover al lector también lo que se dijo". Sobre lo primero, en primer lugar objeta; en segundo lugar, resuelve, en: "Estas sentencias se determinan de este modo"; y en tercer lugar, confirma lo resuelto en: "San Hilario [...] dice abiertamente". Sobre lo

segundo, se divide de manera similar: en primer lugar objeta; en segundo lugar resuelve, en: "Pero enseñan que todo esto se ha dicho"; en tercer lugar confirma lo resuelto: "Porque, como dice San Jerónimo".

"Hay también otra autoridad que parece contrariar mucho a esta opinión". Ahora objeta en contra de la posición de la persona. Al respecto, en primer lugar objeta; en segundo lugar resuelve en: "Al respecto, ellos dicen que esa persona".

"En esta opinión se dice que 'Dios se ha hecho hombre'". Ahora expone las proposiciones mencionadas según la tercera opinión. Divide este punto en dos partes. Primero, expone las proposiciones. Segundo, a partir de lo dicho, infiere un corolario: "Y como la noción de Encarnación debe ser tomada". Sobre lo primero, hace tres cosas. La primera, expone de qué manera se dice que Dios se ha hecho hombre. La segunda, de qué modo se dice que Cristo fue predestinado: "Según estos se dice que Cristo". La tercera, de qué modo se dice que es menor a sí mismo: "También cuando se dice que Cristo".

"Y como la noción de Encarnación debe ser tomada". Por lo dicho concluye que hombre puede predicarse de Dios derivadamente, como si dijera Dios humanado en vez de decir Dios del hombre. Y sobre esto hace dos cosas. La primera, muestra que no puede decirse hombre deificado. La segunda, que no puede decirse hombre del Señor: "Aunque se diga 'hombre Dios'".

Cuestión 1

Ahora se trata de las expresiones que manifiestan la unión. Y sobre ello se tratan tres cuestiones. La primera, se indagan las locuciones que expresan la unión simplemente por la forma verbal "es". La segunda, se indagan las que expresan la unión con el participio "hecho". La tercera, las que expresan la unión con el participio "predestinado".

Y sobre lo primero se investigan dos cosas: 1. Si "Dios es hombre" y a la inversa; 2. Si "Cristo es "hombre del Señor".

Artículo 1 Si la expresión “Dios es hombre” es verdadera
(III, q16, a1)

OBJECIONES

1. Parece que la proposición “Dios es hombre” es falsa, pues coinciden más las cosas que se unen en una sola persona y naturaleza que las que se unen en la persona pero no en una sola naturaleza. Pero el alma y el cuerpo se unen en la naturaleza y en una sola persona; y Dios y el hombre se unen en la persona pero no en la naturaleza. Luego como el alma no podría predicarse del cuerpo, ni a la inversa, parece que Dios no podría predicarse del hombre, ni a la inversa.

2. La unidad de las tres personas en la naturaleza divina es mayor que la unidad de las dos naturalezas en la persona de Cristo. Pero una persona no se predica de otra. Luego tampoco hombre se predica de Dios, ni a la inversa.

3. Nada se predica unívocamente del Creador y de la criatura. Pero hombre se predica unívocamente de Cristo y de nosotros. Luego no se predica de Dios.

4. Todo lo que se predica de Dios, o es absoluto o es relativo. Pero hombre no es relativo, porque no se dice por relación a algo. Además, significa algo según dos modos: el primero, que no conviene a los relativos, que –según San Agustín (*Serm*. 38)– no predican algo, sino por relación a algo; el segundo, que no puede predicarse de Dios como absoluto porque los absolutos que entran en la predicación divina se atribuyen a las tres personas, el cual no es el caso del nombre ‘hombre’. Luego no podemos decir que Dios sea hombre.

5. Lo que se predica, o se predica de suyo [esencialmente], o por accidente. Pero ‘hombre’ no se predica de suyo de Dio,s porque de esta manera convendría a todo el supuesto de la naturaleza divina; y tampoco se predica por accidente, pues a Dios no le acontece nada. Luego en modo alguno ‘hombre’ se predica de Dios.

6. Toda predicación o es por esencia, como ‘hombre es animal’, o por inherencia, como ‘hombre es blanco’, o por causalidad, como ‘si es de día, el sol brilla sobre la tierra’. Pero cuando se dice ‘Dios es hombre’ no hay predicación por causalidad, como sería el sentido de: Dios es causa del hombre, porque de esta manera podría decirse: ‘Dios es león’ o ‘estrella’. Y tampoco hay predicación por inherencia, dado que la humanidad no inhiere accidentalmente en Dios, como se dijo; y tampoco por esencia, pues la esencia del hombre y la de Dios son diversas. Luego la proposición es falsa.

7. Según Aristóteles en *Topica* (I, 3) los géneros de los predicados son cuatro: esencial no convertible, como el género; esencial convertible como la definición; accidental no convertible, como el accidente; y accidental convertible, como el propio. De ninguno de estos modos ‘hombre’ se atribuye a Dios, como es evidente de suyo.

Luego en modo alguno puede ser predicado de él.

8. Se dice que una proposición está en la materia remota cuando las formas significadas son diversas. Pero las formas significadas por el nombre 'Dios' y por el nombre 'hombre', son diversas con una máxima diversidad. Por tanto esta proposición 'Dios es hombre' está en materia remota. Luego es falsa, puesto que en materia remota todas las afirmativas son falsas.

EN CONTRA, en *Romanos* (9, 5): "De cuyos padres nació Cristo según la carne, quien es Dios bendito por los siglos". Pero Cristo nacido según la carne, es un hombre. Luego un hombre es Dios, y al contrario.

Además, dice San Bernardo en *Liber de consideratione* (V, 9): "Esa persona por la cual Dios y el hombre son un solo Cristo muestra en sí la fuerza de la unión de manera tan grande y expresa que si predicas uno de otro, no errarás". Luego Dios es hombre y a la inversa.

Además, cualesquiera cosas que son iguales a algo uno, son iguales entre sí y son iguales recíprocamente. Pero Cristo es Dios y él mismo es hombre. Luego Dios es hombre.

Además, todo lo que es uno según el supuesto se predica uno del otro. Pero el supuesto de Dios y de hombre es el mismo, como se dijo. Luego Dios es hombre.

SOLUCIÓN

La proposición 'Dios es hombre' es concedida por todos aunque de diverso modo, según los diversos autores. Según la tercera opinión, es una predicación por inherencia, como al decir que el hombre es blanco, en cuanto sostiene que la naturaleza humana adviene accidentalmente a la divina. Ahora bien esto se dice de manera muy impropia por ambas partes. Primero, porque llama 'hombre' a las partes de la naturaleza humana –o sea al cuerpo y al alma–, lo cual se dice impropiamente pues no se dice propiamente que las partes son el todo sino que el todo es a partir de las partes. Por eso no puede decirse propiamente que el alma y el cuerpo sean hombre. Segundo, porque aun si esto se dijera propiamente, sin embargo si estas dos partes, según esta opinión, advinieran al Hijo de Dios como algo tenido, 'hombre' no puede predicarse propiamente de él, sino sólo derivadamente, como tampoco se dice del hombre propiamente 'vestido', sino que se dice 'hombre vestido'. Y así también esta opinión afirma que se dice hombre, dado que tiene al hombre y a las partes de la naturaleza humana. De ahí que no se diría propiamente 'hombre' sino 'humanado', como el hombre vestido no se llama vestimenta. Esto está en contra de la verdad de la Sagrada Escritura y del *Symbolo,* que afirma que Dios se ha hecho hombre. Por este motivo es herejía.

En cambio según la primera opinión hay predicación por identidad, no por inherencia,

pues Dios supone el supuesto eterno, el cual no está informado por la forma significada por el nombre 'hombre', sino que está informado por el supuesto mismo de la naturaleza humana que es diverso del supuesto de la naturaleza divina. Y como estos supuestos son la misma persona, en razón de esa identidad puede hacerse una predicación entre ellos, recíprocamente; ése es el sentido de: 'Dios es hombre', es decir, aquél, o sea Cristo, que es hombre. Y el modo de predicar es semejante como cuando se dice 'la esencia es el Padre' porque la esencia divina es realmente idéntica al supuesto que ha sido informado por la paternidad, aunque la esencia misma no esté informada por la paternidad. Pero esto no puede ser defendido, porque afirmar que dos supuestos son la misma persona, sólo puede ser entendido de dos modos. El primero, porque de dos supuestos se constituye una sola persona; y de esta manera ninguno de esos supuestos sería esa persona, pues lo que es constituido por ciertas cosas no se predica de ellas –tal como se dijo en la distinción 6 (q. 1, a. 1). De ahí que la expresión que afirma 'Dios es hombre', o sea, aquél que es Dios es hombre, será falsa respecto a cada una de las partes, porque ni Dios sería esa persona ni esa persona sería Dios. Sin embargo, éste no es su significado, dado que no pone una persona compuesta sino simple. Puede entenderse según un segundo modo: porque el supuesto de la naturaleza divina es, según la realidad, aquella persona simple, y esa persona simple es el supuesto de la naturaleza humana, la cual adviene a ella por asumirla. Pero esto es totalmente imposible en cuanto implica contradicción, a saber: que lo que adviene sea distinto en su singularidad y sea lo mismo que ese existente al que adviene –pues lo que es uno según la sustancia es lo mismo–. Mas algo uno es lo que es indiviso en sí mismo y está dividido de lo demás. Por ello, el supuesto de la naturaleza humana que adviene a la persona divina, sería distinto de la persona divina en cuanto es de suyo singular; y no sería distinto en cuanto es lo mismo que ella. Por eso advertimos que aquella persona tiene identidad con uno de los supuestos, es decir, con el supuesto de la naturaleza divina, pero no con el supuesto de la naturaleza humana. En razón de esto la explicación de esta locución 'Dios es hombre', es decir, éste que es Dios, es hombre, es falsa en cuanto a la otra parte, porque esa persona no es hombre aunque Dios sea esa persona. De ahí que ella no pueda verificarse.

Por tanto sólo la segunda opinión que la verifica es verdadera. Pues puede sostenerse que cuando se dice 'Dios es hombre' hay una predicación por información esencial, en cuanto 'Dios' supone el supuesto de la persona del Hijo, y éste es el mismo supuesto de la naturaleza humana informada por esa naturaleza, según la forma de entender, en cuanto subsiste en ella. De ahí que como la expresión 'Pedro es hombre' es verdadera y propia, de esta manera también 'Dios es hombre'. Sin embargo, hay una diferencia: pues en 'Pedro es hombre', 'hombre' se predica estando en el sujeto en razón del supuesto y en razón de la forma implicada por el sujeto. Ahora bien en 'Dios es hombre' el predicado no está en el sujeto en razón de la forma significada por el sujeto, pues a él no le conviene en razón de la divinidad, sino en razón del supuesto. Esto es suficiente para que sea verdadera, pues la proposición no se verifica en razón de la forma significada en el supuesto, sino en razón del supuesto, como será evidente en la respuesta a la quinta

objeción.

RESPUESTAS

1. Así como el alma y el cuerpo no se predican de ellas recíprocamente, así tampoco la naturaleza divina y la humana. Pero Dios y el hombre no designan tan sólo la naturaleza, sino también el supuesto de la naturaleza. Y por ello pueden ser de suyo predicados recíprocamente, como también se predican recíprocamente de la parte que tiene alma y que tiene cuerpo.

2. En cuanto las personas divinas son algo uno, se predican de suyo recíprocamente, pues se dice que la naturaleza del Padre es la naturaleza del Hijo. Pero como en la persona no son algo uno, por eso los nombres personales no se predican de suyo recíprocamente. De manera similar acaece ahora: como las naturalezas son diversas y la persona es la misma, los nombres que significan o suponen las personas, se predican de suyo recíprocamente, pero no así los nombres que significan tan sólo las naturalezas.

3. 'Hombre' se predica unívocamente de Dios y de los otros hombres. Pero cuando se afirma que nada se dice unívocamente de Dios y las criaturas, ha de entenderse esto sobre aquello que se predica de él mismo en cuanto Dios.

4. Cuando se dice 'Dios es hombre', 'hombre' en cuanto a la forma significada es absoluto, pero en cuanto al supuesto contiene una relación implícita: pues supone la persona del Hijo de Dios.

5. Cuando se dice 'Dios es hombre', Dios supone la persona del Hijo y significa la divinidad. Ahora bien, la proposición no se verifica en razón del significado, sino en razón del supuesto. Y como este supuesto es subsistente en la naturaleza humana, este nombre 'hombre' se predica de ella de suyo. Por eso en tanto es verdadera, es una predicación propia [*per se*], como lo es 'Pedro es hombre'. De ahí no se sigue que podría ser predicada de todos en los que está la forma significada por el nombre 'Dios', ya que no es de suyo por parte de la forma significada, sino por parte del supuesto. Y en esta materia, esto es singular, dado que no se encuentra en ningún otro caso que haya un solo supuesto esencialmente subsistente en dos naturalezas. Por eso no puede decirse que sea por accidente, tal como esto blanco es hombre: pues lo que es de suyo el supuesto de hombre, no es parte de la significación de este nombre 'blanco', dado que 'blanco' significa sólo la cualidad mientras que el nombre significa algo uno. Empero de la blancura y del sujeto no se hace algo uno en sentido absoluto. Por eso este nombre 'blanco' se une a su sujeto como algo extrínseco. En cambio, 'Dios' comporta un el supuesto de naturaleza divina, porque también es él mismo de la naturaleza humana, mas no como algo extrínseco sino como contenido en la significación del nombre 'hombre'; y por eso 'Dios es hombre' no es por accidente, sino que tiene algo similar con lo que es por accidente, en cuanto el predicado no está en el sujeto en razón de la forma que el sujeto comporta.

6. La predicación es por esencia no porque la divinidad sea humanidad, sino porque el supuesto de la naturaleza divina es esencialmente el supuesto de la naturaleza humana. Y esto es lo que significa la expresión.

7. Esto se reduce a lo predicado como género, como ‘Pedro es hombre’, puesto que la razón de verdad es la misma en ambas.

8. No está en materia remota sino en materia natural, porque la proposición se verifica no por la naturaleza sino por el supuesto de la naturaleza humana. Y tampoco es similar en este caso y en otros, porque en otros casos a la diversidad de las naturalezas sigue la diversidad en los supuestos. De ahí que si son diversas las formas que se significan por el sujeto y el predicado, entonces los supuestos no pueden ser los mismos. Mas en Cristo hay dos naturalezas y un solo supuesto.

Artículo 2: Si Cristo podría ser llamado "hombre del Señor"
(III, q16, a3)

OBJECIONES

1. Parece que Cristo podría decirse ‘hombre del Señor’, pues dice San Agustín en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (q. 36) que “Ha de recordarse que se esperan esos bienes eternos que estuvieron en el hombre Señor”, y habla de Cristo. Luego puede ser llamado Señor.

2. El hombre Cristo Jesús participa más de la bondad divina que los demás santos. Pero los otros santos, por su participación en la divina bondad, son llamados ‘del Señor’, como es evidente en la *Glossa* a *1 Reyes* (1, 20): “¿Quién es este hombre sino un hombre del Señor?”. Luego con mayor razón Cristo puede ser llamado ‘hombre del Señor’.

3. Así como ‘del Señor’ [*dominicus*] se dice derivadamente de ‘Señor’ [*domino*], divino se dice derivadamente de Dios. Pero Dionisio (*De eccl. hier.,* 4) denomina con frecuencia a Cristo “divinísimo Jesús”. Luego también puede decirse que él es del Señor.

4. Así como es verdadero ‘Dios es hombre’, así también lo es ‘hombre es Dios’. Pero decimos Dios humanado. Luego podemos decir ‘hombre del Señor’.

5. La condición de servidumbre se expresa mejor con el nombre de ‘siervo’ que con el nombre de ‘señor’. Pero el Apóstol pone a Cristo el nombre de servidumbre (*Flp.*, 2, 7): “tomando la forma de siervo”. Luego también podemos decir que él es del Señor.

EN CONTRA, lo que se predica de algo esencialmente no puede predicársele derivadamente. Pero Dios se predica esencialmente del hombre Cristo, pues ‘este hombre es Dios’ es una expresión verdadera. Luego parece que no debe predicarse derivadamente.

Además, concluye lo mismo la autoridad de San Agustín en el texto citado.

SOLUCIÓN

El adjetivo domínico o ‘del Señor’ [*dominicus*] puede incluir dos modos. El primero, lo que tiene alguna participación en el Señor. Y lo segundo, alguna cosa que es para el Señor, ya como posesión o como efecto –tal como se dicen la palabra ‘domínica’ o ‘del Señor’–; ya como parte –como se dice ‘pie del Señor’.

Entonces en cuanto a lo que compete a la segunda opinión, de ningún modo este hombre puede decirse ‘hombre del Señor’; pues ‘hombre’ implica el supuesto eterno al cual la naturaleza del señorío le compete esencialmente, y no por participación. Y tampoco es como una posesión o efecto o parte del Señor, sino que es el Señor mismo, porque es Señor el Padre, es Señor el Hijo, y es Señor el Espíritu Santo.

De manera semejante, también la tercera opinión, en cuanto sostiene que el hombre le adviene al Hijo de Dios como un algo tenido, no puede sostener que el hombre sea nombrado por Dios sino más bien que Dios lo es por el hombre, pues lo tenido nombra a quien lo tiene y no a la inversa. Sin embargo en cuanto 'del Señor' se dice en sentido posesivo, podría defenderse que se diga hombre 'del Señor' como se dice Sócrates 'vestido'. Pero la primera opinión podría sostener que se dijera también por participación 'hombre del Señor', en cuanto el nombre 'hombre' no implica, según ellos, el supuesto eterno.

RESPUESTAS

1. San Agustín en *Retractationes* (I, 19) se retractó de esa afirmación, tal como lo expresa el Maestro en el texto [de las *Sententiae*]. Y cuando la enunció, no entendió que se dijera 'del Señor' por razón del supuesto, sino por razón de la naturaleza que participa del señorío al igual que también participa de la divinidad, porque fue asumida en la unidad de la persona del Hijo de Dios, que es Dios y Señor.

2. Propiamente hablando, aquel hombre no participa la divinidad o el señorío, sino que es plenamente Señor, porque este hombre incluye el supuesto eterno, tal como se dijo. Por eso sobre él la argumentación no es semejante a sobre los otros.

3. Algo puede llamarse divino si tiene también la plena noción de divinidad, pues decimos 'esencia divina', 'personas divinas'. Por eso, este hombre que es persona divina, también puede llamarse divino. Ahora bien, no se dice 'domínico' o 'del Señor' a quienes tienen la plena noción de señorío, pues no decimos 'personas domínicas'.

4. Como en Cristo la naturaleza humana tiene cierta similitud con lo tenido –tal como se dijo en la distinción 6 (q. 3, a. 2 ad1)–, por esa razón lo que pertenece a la naturaleza humana algunas veces es predicado de Cristo a modo de hábito, aunque no propiamente. Por eso Casiodoro agrega "por así decir". Sin embargo, el razonamiento no es similar por la otra parte, pues la naturaleza divina no tiene semejanza con el hábito. O incluso debe sostenerse que, cuando se dice 'Dios humanado', 'humanado' no se toma por derivación como nombre, sino como participio. De ahí que 'humanado' vale tanto cuanto 'se ha hecho hombre'. Esto es evidente por la autoridad expuesta en el texto del Damasceno.

5. San Pablo no dice que Cristo, o el Hijo de Dios, sea siervo sino que tomó la forma de siervo porque, según expresa el Damasceno (*De fide,* III, 21) "si, mediante sutilezas del entendimiento, la naturaleza humana de Cristo se separara del Hijo de Dios, sería sierva e ignorante". Por tanto bien puede decirse el adjetivo 'domínico' sobre la naturaleza, como si se dijera naturaleza 'del Señor' o domínica.

Cuestión 2

A continuación se estudian las expresiones que manifiestan la unión por medio del participio "hecho", y se investigan dos cosas: 1. Si Dios se ha hecho hombre; 2. Si el hombre se ha hecho Dios.

Artículo 1: Si la expresión "Dios se ha hecho hombre" es verdadera
(III, q16, a6)

OBJECIONES

1. Parece que la expresión 'Dios se ha hecho hombre' es falsa, pues cambiar es del género de devenir. Pero en modo alguno puede decirse que Dios haya cambiado. Luego no puede decirse que se haya hecho algo.

2. Ser hecho es término de un hacerse, que significa el ser en razón del cual algo se dice hecho. Pero no puede atribuirse a Dios, quien se dice 'hecho hombre', un 'hacerse', puesto que no puede ser el supuesto de una acción acabada [*factionis*]. Luego la expresión 'Dios se ha hecho hombre' es falsa.

3. El término de una acción acabada es la perfección de lo que deviene, dado que es el fin de esa acción. Ahora bien, cuando se dice 'Dios se ha hecho hombre', el término de esa acción, indicada por el participio, es 'hombre'. Por tanto significa que ser hombre es una perfección de Dios, quien se dice que se ha hecho hombre. Pero esto es imposible. Luego la expresión 'Dios se ha hecho hombre' es falsa.

4. En el término 'hombre' sólo pueden comprenderse dos cosas: una, el supuesto de la naturaleza y, la otra, la naturaleza humana. Pero la proposición mencionada no puede verificarse por razón de la naturaleza, dado que Dios nunca fue ni es naturaleza humana. Y de manera similar tampoco por parte del supuesto, porque este término 'hombre', en cuanto se predica de Cristo, sólo implica al supuesto eterno del Hijo, y siempre fue verdadero decir que Dios es la persona del Hijo. Luego en modo alguno puede ser verificada la expresión mencionada.

5. 'Hombre' no es ninguna condición que disminuya lo propio de la acción acabada. Por tanto si Dios se ha hecho hombre, puedo inferir que Dios se ha hecho. Pero esto es falso. Luego también lo es lo primero.

EN CONTRA, en *Juan* (1, 14) se dice: "El Verbo se ha hecho carne". Pero el Verbo es Dios. Luego Dios se ha hecho carne, es decir, hombre.

Además, en el *Symbolo Niceno* se dice que el Hijo es Dios de Dios, y que se ha hecho hombre. Luego Dios se ha hecho hombre.

Todo lo que es y no fue antes, se dice que fue hecho. 'Dios es hombre' es verdadera, como se dijo, y no siempre fue verdadera. Por tanto Dios se ha hecho hombre.

SOLUCIÓN

Cuando se dice 'Dios se ha hecho hombre', en esta locución el participio 'hecho' puede considerarse de tres maneras.

La primera, en cuanto referido a toda la proposición según el sentido: ‘se ha hecho que Dios es hombre’. De esta manera es verdadera, aunque esto no podría seguirse propiamente de la expresión, ya porque no se refiere a lo que determina la composición como lo necesario y lo contingente, ya sea porque, siendo un adjetivo de género masculino, necesita un sustantivo.

La segunda, en cuanto este participio puede determinar el otro extremo de la composición, en sentido absoluto. De esta manera, tanto si determina al predicado o al sujeto, la locución es falsa. Pues toda determinación puede predicarse de lo determinado. Mas la expresión ‘Dios se ha hecho’ es falsa, y de manera similar ‘ese hombre se ha hecho’, una vez mostrado Cristo, a no ser que se añada otra expresión, en cuanto supone el supuesto eterno, según la segunda opinión.

La tercera, en cuanto el participio mencionado puede determinar al sujeto en relación con el predicado. De esta manera la locución es verdadera según todas las opiniones. Y no es problema el que parezca afirmar el devenir en relación con Dios, pues este devenir que implica el participio, sólo es un devenir según la razón. Pues ya se dijo (d. 2, q. 2, a. 2, qla. 3, ad2) que la unión por la cual se dice que Dios es hombre, se da realmente en la naturaleza humana, pero en Dios sólo según la razón, tal como se afirman de Dios otras relaciones por al tiempo. Mas sólo se dice que se ha hecho hombre en cuanto la relación de unión le adviene como algo nuevo, que después no fue. Por eso, como esa relación no pone en Dios ninguna realidad nueva, sino que se dice tan sólo según la razón de quien entiende, así también ‘hecho’ sólo comporta en Dios un devenir de razón, como cuando se dice en *Salmos* (89, 1): “Señor, te has hecho un refugio para nosotros”.

RESPUESTAS

1. Se atribuye ‘cambiar’ propiamente a un alejamiento del punto de partida [*termino a quo*]; en cambio ‘devenir’ se dice por dirigirse al término de llegada [*terminum ad quem*]. Entonces, como nada ha sido alejado de Dios ni en realidad ni según la razón, y sin embargo algo le adviene según la razón –aunque no en realidad–, por eso puede atribuirse el devenir, pero no puede atribuírsele el cambiar. Al igual, también, que quien sabe, cuando lo considera, no se cambia, hablando en sentido propio, sino que se perfecciona –según afirma Aristóteles en *De anima* (II, 5)–.

2. Ese devenir es tan sólo de razón. Por eso no hay inconveniente en que se lo afirme de Dios.

3. Esa objeción es procedente cuando el devenir es real, pues en ese caso es preciso que realmente advenga algo, y esto, en cierto modo, es la perfección de aquello a lo que adviene. Pero en lo propuesto no sucede de este modo, como se ha dicho.

4. La expresión mencionada se verifica racionalmente de ambos a la vez, es decir, tanto del supuesto como de la naturaleza. Pues aunque ese supuesto siempre hubiera

sido, sin embargo no fue siempre el supuesto de la naturaleza humana, según lo que se significa con el término ‘hombre’.

5. En Cristo la naturaleza humana tiene semejanza al accidente, en cuanto adviene a la naturaleza divina después de tener ella su ser completo. Pero no se sigue ‘Pedro se ha hecho blanco, entonces se ha hecho’, porque ‘blanco’ restringe el carácter de lo hecho en sentido absoluto. Porque lo que se ha hecho, ahora es y antes no fue; mas si antes no fue blanco no se sigue que no haya sido en sentido absoluto, pues blanco adviene después al ser completo. Y de este modo no se sigue ‘Dios se ha hecho hombre’, por tanto se ha hecho en sentido absoluto.

Artículo 2: Si la expresión “el hombre se ha hecho Dios”es verdadera

OBJECIONES

1. Parece que la expresión ‘el hombre se ha hecho Dios’ no es verdadera, pues afirma el Damasceno –(*De fide,* III, 4) y se encuentra en el texto [de las *Sententiae*]–, que no decimos que el hombre se ha deificado. Pero afirmar que el hombre se ha deificado es lo mismo que afirmar que se ha hecho Dios. Luego el hombre no se ha hecho Dios.

2. Cuando se dice ‘el hombre se ha hecho Dios’, o bien se comprende por ‘hombre’ la naturaleza, o bien la persona. Si es la naturaleza, entonces la naturaleza humana no se ha hecho Dios porque nunca es ni fue Dios; por tanto la expresión es falsa. Si es la persona, entonces la persona del Hijo de Dios fue siempre Dios. Luego en modo alguno la expresión ‘el hombre se ha hecho Dios’ es verdadera.

3. Según el Damasceno (*De fide,* III, 4) el hombre y Dios tienen en común expresiones lingüísticas, de manera que lo que se dice del hombre podría decirse del Hijo de Dios. Pero la expresión ‘el Hijo de Dios se ha hecho Dios’ es falsa. Luego ‘el hombre se ha hecho Dios’ es también falsa.

4. Dado que Dios se ha hecho hombre, puedo argüir que Dios recién acaba de ser hombre. Por tanto si el hombre se ha hecho Dios, el hombre recién acaba de ser Dios, lo cual es contrario al *Salmo* (80, 10): “no habrá en ti un Dios reciente”.

5. Cuando se dice que algo se hace, según el entendimiento se presupone aquello que se afirma hacer. Pero en Cristo no se entiende antes hombre que Dios. Luego no puede decirse que el hombre se ha hecho Dios.

6. En contra, dice San Agustín (*De Trin*., I, 13): “La unión fue tal que el hombre se ha hecho Dios y Dios, hombre”.

7. El hombre es Dios y no siempre fue Dios. Luego se ha hecho Dios.

8. La acción que es implicada por el participio, no se atribuye realmente a Dios, aunque sí a la naturaleza humana. Pero ‘hombre’ significa la naturaleza humana. Luego como el participio pone su realidad respecto al sujeto por relación al predicado, parece que ‘el hombre se ha hecho Dios’ es una expresión más verdadera que ésta ‘Dios se ha hecho hombre’.

SOLUCIÓN

Esta expresión, al igual que la precedente, puede tomarse en tres sentidos. En el primer sentido, es verdadera tal como lo es la primera y por la misma razón: porque es un hecho que Dios es hombre, por tanto es un hecho que el hombre es Dios. En el segundo sentido, en cambio, es falsa, al igual que lo es la primera y por la misma razón: dado que los términos son los mismos aunque puestos inversamente. En el tercer sentido,

en cuanto determina el sujeto en relación con el predicado, se juzga de diversos modos, según las diversas opiniones.

La primera opinión, al sostener que el hombre supone el supuesto creado, dice que esta expresión es verdadera, como también lo es la primera, dado que como la persona divina no fue siempre ese supuesto y ahora sí lo es, entonces ese supuesto no siempre fue persona divina y ahora lo es.

En cambio, la segunda y la tercera opinión sostienen que 'hombre', en cuanto se predica de Cristo, no tiene ningún otro supuesto sino el supuesto eterno. Sin embargo, la segunda dice que 'hombre' supone el supuesto eterno, en tanto que la tercera afirma que 'hombre' se une al supuesto como los términos accidentales. Y porque ese supuesto nunca fue Dios, por eso 'el hombre se ha hecho Dios' es falsa. No obstante, la conceden según el primer sentido, el cual no es su sentido propio.

Por ello, según estas opiniones, esta expresión es más falsa que la otra, si bien, según la primera opinión, es verdadera en sentido absoluto. Sin embargo, dado que de algún modo es aceptada, han de responderse las dos objeciones.

RESPUESTAS

1. El Damasceno habla según la propiedad de la proposición y de esta manera es falsa.

2. La primera opinión diría que está en lugar del supuesto y no de la persona. En cambio, las otras dos opiniones afirmarían que está en lugar de la persona a la cual no determina el participio sino toda la locución, ya que es un hecho que la persona divina que existe en la humanidad, también sería Dios.

3. Esto debe entenderse sobre aquello que es propio de la naturaleza en sí misma y no es contrario a otra naturaleza. Pues lo que se afirma ser 'hecho Dios' no es propio de la naturaleza en sí misma, sino por razón de la unión. De ahí que no se sigue 'el hombre se ha hecho Dios, luego el Hijo de Dios se ha hecho Dios', como tampoco se sigue 'el hombre unido es Dios, por tanto Dios unido es Dios'.

4. De la fuerza de esa expresión no se concluye que 'Dios se ha hecho hombre, por tanto es un hombre que recién acaba de ser'; porque si, según la primera opinión, el hombre o la naturaleza humana hubieran sido asumidos desde la eternidad, no obstante se diría 'Dios se ha hecho hombre'. Por eso, como se dice en el texto, no se sigue que sea un Dios reciente, sino que Dios está recientemente, es decir, como algo nuevo. Y esto no resulta desacertado según la primera opinión.

5. Este argumento procede en cuanto al tercer sentido de la proposición mencionada. Por eso, la primera opinión –que concede la proposición según ese sentido–, afirma que 'hombre' se entiende antes que la unión –como se dijo en el texto [de las *Sententiae*] al

principio de la distinción 6–. En cambio, según el primer sentido en el cual la concede, no se concluyen las opiniones segunda y tercera.

6. Lo dicho por San Agustín debe entenderse según el primer modo, pues esa unión se ha hecho para que Dios fuera hombre y a la inversa.

7. Cuando se afirma ‘el hombre no fue siempre Dios’, la negación puede afectar a toda la proposición, en este sentido: ‘el hombre no fue siempre Dios’, a saber: no fue siempre verdadero decir que el hombre era Dios. Según esto, se sigue la verdad de esta proposición según el primer sentido –o sea, que se ha hecho que el hombre fuera Dios–. O también puede negar lo predicado del sujeto y así es falsa, dado que en esa proposición se supone el supuesto eterno que fue siempre Dios.

8. La acción realmente se refiere a la naturaleza humana. Pero el nombre ‘hombre’ no supone la naturaleza humana, sino el supuesto eterno, sobre el cual la acción no atribuye realmente sino tan sólo según la razón. Y no por relación a Dios que siempre estuvo en él, sino por relación al hombre. Y por eso se afirma que ‘Dios se ha hecho hombre’ siempre y no a la inversa.

Cuestión 3

A continuación se tratan las expresiones que manifiestan la unión con el participio "predestinado". Y sobre esto se consideran dos cosas: 1. Si este hombre ha sido predestinado a ser Hijo de Dios; 2. Si el Hijo de Dios ha sido predestinado.

Artículo 1: Si el hombre Cristo ha sido predestinado a ser Hijo de Dios
(III, q24, a1)

OBJECIONES

1. Parece que el hombre Cristo no ha sido predestinado a ser Hijo de Dios, porque como lo que siempre fue, no se hace, entonces lo que siempre fue, no es predestinado, pues la predestinación comporta una antelación. Pero el hombre Cristo supone un supuesto eterno que fue siempre Hijo de Dios. Luego como por esta razón no puede decirse que el hombre se ha hecho Dios, de la misma manera tampoco puede decirse que haya sido predestinado a ser Hijo de Dios.

2. Hombre sólo incluye a la naturaleza humana y al supuesto eterno. Pero la naturaleza humana no ha sido predestinada a ser Hijo porque nunca fue, ni es, ni será Hijo de Dios. De manera semejante la expresión 'la persona divina que es el supuesto eterno, ha sido predestinada a ser Hijo de Dios' es falsa, porque lo tiene esto de manera natural y desde la eternidad. Luego la expresión 'este hombre ha sido predestinado a ser Hijo de Dios' también es falsa.

3. La predestinación precede a aquello por relación de lo cual es. Ahora bien, lo eterno no es precedido por algo. Por tanto no puede haber predestinación respecto de lo eterno. Pero el Hijo de Dios es eterno. Luego el hombre no puede ser predestinado a ser Hijo de Dios.

4. Todo lo que ha sido predestinado, fue predestinado desde la eternidad. Si este hombre, o Cristo, en cuanto hombre, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios, entonces es preciso que el hombre hubiera sido predestinado desde la eternidad. Luego fue hombre desde la eternidad, pues 'predestinado' es un participio pasado y estos participios o verbos restringen al sustantivo adjunto a él para indicarlo como pasado.

5. La predestinación también implica nominalmente una dirección al fin. Pero algo no puede dirigirse a algún fin –al menos según el conocimiento–, si antes no existe dicho fin. Por tanto, como según la segunda opinión –también según el conocimiento–, en Cristo no se entiende antes hombre que Hijo de Dios; luego parece que este hombre no podría decirse predestinado a ser Hijo de Dios.

EN CONTRA, en *Romanos* (1, 4): "Quien es predestinado a ser Hijo de Dios en poder".

Además, Cristo es Hijo de Dios por la gracia de la unión, y esto fue previsto desde la eternidad y propuesto por Dios. Luego Cristo fue predestinado a ser Hijo de Dios.

SOLUCIÓN

Tomada en sentido propio, la predestinación comporta tres aspectos en el que se dice predestinado. El primero, que aquello a lo que se dice predestinado le sea conveniente. El

segundo, que le sea conveniente por la gracia. El tercero, que se siga la predestinación; pues se dice predestinado lo que fue previsto y preordenado a tener algo por la gracia.

En cuanto al primer aspecto es manifiesto que en Cristo la predestinación conviene al supuesto, dado que este hombre es Hijo de Dios. Empero esto no se encuentra en la naturaleza humana que nunca fue, ni es, ni será Hijo de Dios. Por eso que no puede afirmarse propiamente que está predestinado a ser a Hijo de Dios, sino a ser asumido por el Hijo de Dios, pues esto le es conveniente a él.

El segundo aspecto, empero, se encuentra en Cristo según la segunda y la tercera opinión, no en cuanto al supuesto –que es naturalmente el Hijo de Dios–, sino cuanto a la naturaleza asumida –que por la gracia de unión está unida con el Hijo de Dios–. Por esta unión acontece que la expresión 'el Hijo de Dios es hombre' es verdadera. También respecto a la primera opinión, pues lo que se supone por el nombre 'hombre' no tiene en su naturaleza ser Hijo de Dios, sino que lo tiene por la gracia de la unión, porque no es un supuesto eterno.

De manera semejante también el tercer aspecto, según la primera opinión, conviene al hombre en razón del supuesto de la naturaleza humana, la cual no fue siempre Hijo de Dios. Empero el segundo aspecto, según la segunda y tercera opinión, no conviene al hombre en razón del supuesto, sino en razón de la naturaleza, porque ese supuesto fue siempre Hijo de Dios si bien no fue siempre un existente en la humanidad.

Por eso, en cuanto a los dos últimos aspectos, la expresión mencionada es más propia según la primera opinión que según las otras dos; pero en cuanto al primer aspecto es una expresión propia según las otras dos opiniones, aunque no según la primera; según la cual –como se dijo (q. 1, a. 1, co)– 'hombre' no puede predicarse propiamente de Dios, o a la inversa.

RESPUESTAS

1. La diversa consideración no cambia nada lo que hay en la realidad, sino que cambia lo relativo al acto del alma. Ahora bien, el participio 'hecho' se pone por el acto que está en la realidad. Y como al supuesto eterno no le corresponde propiamente el que sea hecho Dios, tampoco le compete en cuanto subsistente en la naturaleza humana. Ahora bien, 'predestinado' es un participio que se pone por el acto del alma, es decir por el prever o el preordenar. Por eso, aunque no le compete de suyo al supuesto eterno estar predestinado a ser Hijo de Dios, sí le corresponde, en cambio, en cuanto es supuesto de la naturaleza humana. Por ejemplo, si el hombre se hace blanco, 'el hombre blanco comienza a ser hombre' es una expresión falsa; pero 'el hombre blanco comienza a ser pensado en cuanto es hombre' puede ser verdadera.

2. Como se dijo, la predestinación no es propia de la naturaleza ni de la persona en sí misma, sino de la persona por relación a la naturaleza asumida.

3. Aunque el Hijo de Dios sea eterno, sin embargo la unión con el Hijo de Dios no es eterna. Según esto, el hombre puede estar predestinado a ser Hijo de Dios, como Pedro fue predestinado a unirse al Dios eterno por la gracia o la gloria.

4. El participio ‘predestinado’ no limita a ‘hombre’ como pasado por dos motivos. El primero, porque aunque según el término sea pasado, sin embargo incluye el participio futuro. Pues, ‘predestinado’ es lo mismo que lo sabido con anterioridad que será algo por la gracia. El segundo, porque pertenece al acto del alma, y por esto posee la fuerza de ser ampliado a cualquiera de los tiempos, como cuando se dice ‘hombre alabado’: que puede entenderse del presente, del pasado o del futuro, pues el acto del alma se extiende también a los que no son.

5. Aunque ‘hombre’ no se entiende con anterioridad a ‘Hijo de Dios’ por relación al supuesto, sin embargo sí se intelige antes en razón de la naturaleza.

Artículo 2: Si el Hijo de Dios ha sido predestinado a ser hombre y es verdadera la expresión “El hijo de Dios

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que el Hijo de Dios no ha sido predestinado a ser hombre, pues la predestinación precede al predestinado. Pero nada precede al Hijo de Dios. Luego él mismo no ha sido predestinado a ser hombre.

2. ‘Hombre’ no se dice de manera equívoca del Hijo de Dios y de Pedro. Pero Pedro no ha sido predestinado a ser hombre. Luego tampoco lo ha sido el Hijo de Dios.

3. Se dice que alguno le es propio estar predestinado por la gracia. Pero el Hijo de Dios no es hombre por la gracia. Luego el Hijo de Dios no ha sido predestinado a ser hombre.

EN CONTRA, todo lo que ha sido previsto y ordenado desde la eternidad, ha sido predestinado. Pero ha sido previsto desde la eternidad que el Hijo de Dios sea el hijo del hombre. Luego ha sido predestinado a ser hijo del hombre.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que la expresión ‘el Hijo de Dios ha sido predestinado a ser el Hijo de Dios’ es verdadera, pues todo lo que se predica del hijo del hombre, se predica del Hijo de Dios. Pero la expresión ‘El hijo del hombre ha sido predestinado a ser Hijo de Dios’ es verdadera, como se dijo. Luego también lo es ésta: ‘el Hijo de Dios ha sido predestinado a ser Hijo de Dios’.

2. El Hijo de Dios, en cuanto es hombre, ha sido predestinado a ser Hijo de Dios. Pero se predica del Hijo de Dios, en cuanto hombre, algo distinto de lo que se predica de él, sin reduplicación. Y como el Hijo de Dios, en cuanto hombre, ha muerto; también se concede ésta: ‘el Hijo de Dios ha muerto’. Luego de manera similar se debe conceder ésta: ‘el Hijo de Dios ha sido predestinado a ser Hijo de Dios’.

3. Para que una expresión sea verdadera no es preciso que el predicado convenga de suyo con el sujeto, a no ser que se ponga en el sujeto una reduplicación. Pero al Hijo de Dios le conviene de algún modo estar predestinado en cuanto hombre. Luego puede concederse, en sentido absoluto, que ‘el Hijo de Dios ha sido predestinado a ser Hijo de Dios’ aunque no se conceda que el Hijo de Dios, en cuanto Hijo de Dios, haya sido predestinado a ser Hijo de Dios.

EN CONTRA, lo que siempre está en alguno, en él no está predestinado. Pero ser ser Hijo de Dios desde la eternidad le compete al Hijo de Dios. Por tanto, no le está predestinado. Luego ‘el Hijo de Dios ha sido predestinado a ser Hijo de Dios’ es una expresión falsa.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que la expresión 'el Hijo de Dios ha sido predestinado' es verdadera en sentido absoluto, pues como el término 'predestinado' implica un efecto temporal, así también lo implica 'ser enviado' y 'ser dado'. Pero se concede que el Hijo de Dios ha sido enviado y dado. Luego también debe concederse que el Hijo de Dios ha sido predestinado.

2. A todos aquellos que han sido predestinados a la vida eterna, no les es necesario añadir a qué han sido predestinados, sino que basta con decir que han sido predestinados. Pero el Hijo de Dios ha sido predestinado a ser hombre. Luego debe decirse que el Hijo de Dios ha sido predestinado en sentido absoluto.

3. En Cristo sólo hay un solo supuesto. Pero en sentido absoluto puede decirse de ese supuesto que ha sido predestinado, pues se dice que el hombre ha sido predestinado. Luego el Hijo de Dios puede ser predestinado.

EN CONTRA, lo eterno no está predestinado. Pero el Hijo de Dios es eterno. Luego no ha sido predestinado.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

La predestinación conlleva la ordenación a un fin, porque predestinar es enviar u ordenar a algo. Por eso, cuando ella se pone en sentido absoluto, se entiende como preordenación al fin último –el cual consiste en la unión con Dios por la gracia, la gloria o la unión en la persona–. Pero cuando se le añade algo a la predestinación, entonces comporta una preordenación tan sólo a aquello a lo que se le añade. Y en este modo se concede que el Hijo de Dios ha sido predestinado a ser hombre, porque ha sido preordenado desde la eternidad.

RESPUESTAS

1. La predestinación no comporta una anticipación a lo predestinado en sentido absoluto, sino por relación a lo que se dice eso mismo estar predestinado. Pues aunque el Hijo de Dios es desde toda la eternidad, sin embargo, no fue hombre desde toda la eternidad.

2. El supuesto de Pedro no fue antes de que Pedro fuera hombre, y por eso no puede decirse que haya sido predestinado a ser hombre. Pero el supuesto del Hijo de Dios sí fue antes de que él mismo fuera hombre, y por eso no hay una razón semejante. Además, Pedro no tiene en modo alguno su ser hombre por la gracia; en cambio, el Hijo de Dios sí tiene su ser hombre por la gracia de unión, la cual ciertamente no le es dada a él sino a la naturaleza humana.

3. Aunque ser hombre no sea una gracia para el Hijo de Dios, sin embargo sí la tiene

por la gracia de unión, por la cual la naturaleza humana asumida está en la unidad de la naturaleza divina.

SOLUCIÓN II

En la Sagrada Escritura, a veces se dice que algo se hace cuando se da a conocer. Luego ser Hijo de Dios, puede ser considerado o según la verdad real o según la evidencia, es decir, en cuanto se manifiesta. Si se toma en el primer modo, entonces es falso que el Hijo de Dios haya sido predestinado a ser Hijo de Dios, pues en esa expresión no se pone algo respecto de lo cual podría señalarse la anticipación que la predestinación implica. Pero si se toma según el segundo modo –como en la *Glossa* a *Romanos* (1, 4): "Quien es predestinado a ser Hijo de Dios en poder"–, concede que el Hijo de Dios ha sido predestinado a ser Hijo de Dios, es decir, para que aparezca con evidencia lo que fue hecho en la resurrección. Por eso, él mismo afirma en *Mateo* (28, 18): "toda potestad me ha sido dada en el cielo y en la tierra". Según este sentido, la razón es la misma que la de la precedente en la que se dice 'el Hijo de Dios ha sido predestinado a ser hombre', porque la predestinación en sentido absoluto comporta preordenación. Ahora bien en el primer sentido la expresión 'el Hijo de Dios ha sido predestinado a ser Hijo de Dios' es falsa.

RESPUESTAS

1. Lo que se predica del hombre, se afirma del Hijo de Dios sólo lo que no es incompatible intelectualmente con el Hijo de Dios. Pero ser 'predestinado' es contrario, porque el Hijo de Dios es eterno. Por tanto, la predestinación comporta antelación, y no así respecto de lo eterno.

2. Lo que se predica del Hijo de Dios en cuanto hombre, no es incompatible con lo propio del Hijo de Dios y por eso la razón no es semejante.

3. Lo mismo debe decirse sobre lo tercero.

SOLUCIÓN III

De manera semejante 'el Hijo de Dios ha sido predestinado' es una expresión falsa porque no se pone algo respecto de lo cual podría indicarse una anticipación. Pero la expresión 'el Hijo de Dios ha sido predestinado en cuanto es hombre' es verdadera, porque puede comportar una anticipación con respecto al hombre en cuanto a la naturaleza.

RESPUESTAS

1. La misión no comporta temporalidad en el que se dice enviado, sino más bien en aquél a quien se dice enviado, en el cual inhabita la persona divina mediante un nuevo efecto. Ahora bien, ser 'predestinado' introduce posterioridad respecto a la predestinación en aquél que es predestinado. Por eso no es una razón similar.

2. En otros predestinados, puede estar implicada la antelación respecto a quienes se

dicen predestinados, lo cual no es propio del Hijo de Dios. Y por eso no hay una razón semejante.

3. Aunque sólo haya un único supuesto, sin embargo es un supuesto de dos naturalezas y puede convenirle algo con respecto a una naturaleza, que no le conviene en sentido absoluto, como ser criatura.

“Sin duda «se ha hecho» lo que antes no era”. Esta expresión es impropia porque no puede ser entendida ni de la naturaleza –porque Dios no se ha hecho naturaleza humana–, ni de la persona o del supuesto –porque ese supuesto fue siempre, según la segunda opinión–. Por eso debe explicarse: ‘lo que antes no era’, es decir, porque tiene una naturaleza que antes no tenía.

“Porque Dios asumió al hombre”, es decir, la naturaleza humana, como ya lo glosó (en la distinción 5). De otra manera sería contrario a la opinión que afirma que el hombre no fue asumido, sino que lo fue la naturaleza humana.

“Mas el significado cambia cuando se afirma: ‘Dios es hombre’, y ‘el hombre es Dios’”. La razón de la variación se debe a que la naturaleza divina se predica de la persona de Cristo, pero no la naturaleza humana.

“Puede mover al lector también lo que se dijo”. Lo que se sostuvo en el capítulo anterior: “Mas éstas parecen contrariar a las contenidas en los capítulos precedentes”.

“También cuando se dice que Cristo, en cuanto hombre, es menor que el Padre”. Por eso ahora lo expone según esta opinión, pues esta opinión no lo puede sostener, según lo había dicho antes (I, d. 16) con San Agustín: el Espíritu Santo no es menor a sí mismo en razón de la paloma en la que apareció visiblemente.

“Esto debe sostenerse firmemente […] que ‘Dios asumió el hombre’”. Debe exponerse como antes se ha dicho: que ‘hombre’ se pone en lugar de la naturaleza humana, según él mismo lo enseñó (en d. 5).

Distinción 8

Consecuencias para la naturaleza divina de su unión en Cristo con la naturaleza humana

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Si debe concederse que la naturaleza divina ha nacido de la Virgen al igual que se concedió que fue encarnada*.

Objeción:

–la naturaleza divina no puede decirse nacida o generada del Padre, luego mucho menos puede decirse nacida temporalmente de una madre.

Respuesta:

– la naturaleza divina se considera encarnada en el útero de la Virgen, luego ha nacido.

– Se prueba con el testimonio de San Agustín: es la persona la que ha nacido temporalmente de una madre.

2. *Si puede decirse que Cristo ha sido generado dos veces*.

Respuesta: deben atribuirse a Cristo dos nacimientos, uno según su naturaleza eterna, el otro según su naturaleza humana.

Prueba la argumentación con los testimonios de San Agustín y San Juan Damasceno.

[1] *Si debe decirse que la naturaleza divina ha nacido de la Virgen.*– Después de lo visto, debemos indagar si debe concederse que la naturaleza divina ha nacido de la Virgen, al igual que se dice encarnada en la Virgen. Y parece que no debe decirse nacida de la Virgen, dado que tampoco ha nacido del Padre; porque lo que no ha sido generado del Padre no parece haber nacido de la madre, a no ser que algo tenga el nombre de filiación en la humanidad y no lo tenga en la divinidad. Sin embargo, parece que puede probarse que ha nacido de la Virgen, dado que si Dios ha nacido de la Virgen –es decir, si asumió al hombre en el útero de la Virgen–, como la naturaleza divina (según se expresó antes) ha asumido al hombre, parece que debe ser considerada como nacida.

Al respecto dice San Agustín en *De fide ad Petrum* (mejor, Fulgencio, 2, 14) que "la naturaleza eterna y divina no podría ser concebida y nacer de la naturaleza humana en el tiempo, a no ser que la divinidad inefable hubiera tomado en sí –en cuanto a la recepción de la verdad humana–, la verdadera concepción y natividad en el tiempo. Así, el Dios eterno es verdaderamente concebido y nacido de la Virgen en el tiempo". Esta autoridad parece sugerir que la naturaleza divina ha sido concebida y ha nacido de la Virgen. Mas si se analizan diligentemente estas palabras, se entiende que se trata sobre todo de la persona, la cual debe decirse sin duda que ha nacido tanto del Padre como de la madre.

[2] *Las dos natividades de Cristo, que nació dos veces*.– Suele indagarse incluso si debe decirse que Cristo fue generado dos veces cuando se dice Hijo de Dios y del hombre. A lo cual puede responderse que Cristo nació dos veces, y que tuvo dos natividades. Por eso San Agustín dice en *De fide ad Petrum* (mejor Fulgencio, 2, 10-11): "Dios Padre ha generado de su naturaleza al Hijo Dios, igual a él y coeterno. También Dios unigénito ha nacido dos veces, una vez del Padre y otra vez de la madre. Pues el Verbo de Dios nació del Padre y de la madre nació el Verbo hecho carne. Así pues, uno y el mismo Hijo de Dios nació antes de los siglos y nació en el siglo, y las dos natividades –la divina y la humana– lo son del único Hijo de Dios.

San Juan Damasceno.– También San Juan Damasceno dice (*De fide*, III, 7): "veneramos las dos natividades de Cristo, una del Padre antes de los siglos", que está "por encima de la causa, de la razón, del tiempo y de la naturaleza, y otra que se ha dado en los últimos tiempos por nosotros, según nosotros y por encima de nosotros. Por nosotros, por nuestra salvación, según nosotros, porque el hombre nació de mujer y a término de la concepción", es decir, a los nueve meses "por encima de nosotros, porque no del semen sino del Espíritu Santo, y de la Virgen santa por encima de la ley de la concepción". Por esto claramente aparece que hay dos natividades de Cristo y que él habrá nacido dos veces.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber considerado el Maestro [de las *Sententiae*] lo que corresponde a Dios encarnado como expresando la unión, aquí determina aquello que le corresponde como consecuencia de dicha unión. Y lo divide en dos partes. En primer lugar, considera lo que conviene a una sola naturaleza por su unión a la otra. En segundo lugar, lo que conviene a la persona en razón de la naturaleza asumida (en la distinción 10): " Algunos buscan también a menudo si Cristo, en cuanto hombre es persona, o aun si es algo". Y divide el primer punto en dos partes. La primera, considera qué corresponde a la naturaleza divina por su unión con la humana. La segunda, qué corresponde a la humana por su unión con la divina (en la distinción 9): "Es preciso investigar si la carne de Cristo y el alma deben adorarse con la misma y única adoración que el Verbo". La primera parte se divide también en dos. Primero, indaga si debe decirse que la naturaleza divina en Cristo nació por la unión con la humana. Segundo, indaga de qué modo se dice que Cristo nació: "Suele indagarse incluso si debe decirse que Cristo fue generado".

Sobre lo primero, hace dos cosas. La primera, propone la cuestión y la resuelve; y la segunda, objeta lo contrario y lo resuelve, en: "Sin embargo, parece que puede probarse que ha nacido de la Virgen".

Cuestión única

Aquí se tratan cinco temas: 1. Qué es la natividad o nacimiento y de quiénes es propio nacer; 2. Si debe decirse que en Cristo la naturaleza humana ha nacido; 3. Si debe decirse que la naturaleza humana ha nacido de la Virgen; 4. Las dos natividades de Cristo; 5. Si en Cristo hay dos filiaciones.

Artículo 1: Si sólo de los vivientes puede decirse que nacen
(I, q27, a2)

OBJECIONES

1. Parece que el nacimiento no debe decirse únicamente de los vivientes, pues parece que 'nacido' es lo mismo que 'generado'. Pero la generación se encuentra en todos los cuerpos sublunares, de los cuales no todos son vivientes. Luego parece que el nacimiento no es sólo de los vivientes.

2. Originarse y nacer son lo mismo. Pero de lo que no vive, decimos que se origina, al igual que decimos que se origina el sol y que se origina la fuente. Luego el nacimiento no se encuentra sólo en los vivientes.

3. Vivir sólo es propio de las sustancias. Pero el nacer u originarse se encuentra en los accidentes, ya que decimos que el esplendor se origina del sol y el calor del fuego. Luego nacer no es sólo propio de los vivientes.

4. Tan sólo es ingénito lo que no ha nacido. Pero se dicen ingénitos sólo los que fueron siempre, de manera que Aristóteles sostiene que el cielo es ingénito, ya que, según él, fue siempre. Luego sólo lo que no ha nacido, y por ende todo lo que comienza a ser, se dice que nace.

5. En contra, parece que nacer tampoco es propio de todos los vivientes, pues el nacimiento causa filiación. Pero no se encuentra filiación en las plantas, las cuales, sin embargo, viven. Luego tampoco se encuentra nacimiento.

6. Consta que los embriones viven y sin embargo no se dicen nacidos. Luego el nacimiento no es propio de todos los vivientes.

7. Así como los cuerpos inanimados se generan por una causa extrínseca, así también los animales generados por putrefacción. Pero no se dice en sentido propio que los inanimados nazcan, por la razón ya mencionada. Luego tampoco los animales generados por putrefacción.

8. El Espíritu Santo procede del Padre tal como el viviente del viviente. Pero no se dice que nace. Luego no todo proceso de la realidad viviente es nacimiento.

SOLUCIÓN

Aun cuando la generación sea común a todos los cuerpos corruptibles, sin embargo en los cuerpos animados hay un modo particular de generación. En razón de esto tienen también de manera particular, entre las otras potencias del alma, la potencia generativa. En los vivientes, primero, del generante se separa algo que es suficiente para la generación en cuanto al principio activo y pasivo, aunque en algunos el mismo generante es el que suministra ambas cosas –como en las plantas en las que no hay distinción de

sexo–. En otros, en cambio, en los que hay distinción de sexo, el principio activo es proporcionado por el macho y el principio material por la hembra; y según Aristóteles en *De generatione animalium* (I, 23), en el coito los animales son como un único generante, según se dice en *Génesis* (11, 24): "serán dos en una sola carne". De esta manera se sigue lo segundo, a saber: que la generación se da a modo de salida del generante, lo cual no se da en la generación de los inanimados. Lo tercero es que lo generado, al salir del generante, en el principio de la generación se adhiere a él y está en él, ya sea por contacto, ya sea por consolidación, como dice Aristóteles en *Metaphysica* (V, 4), como es evidente en los frutos que se recogen de la planta, o del embrión, que se adhiere a la matriz por contacto.

En cuanto a estas tres condiciones, lo viviente, según se genera, tiene tres nombres que le son propios. Pues, primero, en cuanto que los principios suficientes para su generación son proporcionados por el generante, se dice generarse o ser generado [*gigni*]. Lo segundo, en cuanto a lo que se genera a modo de salida, se dice, originarse [*oriri*]. Lo tercero, en cuanto a lo que se genera en unión al generante, se dice que nace [*nasci*], de manera que lo generante y lo generado son como una sola cosa. Por eso, como el nombre de 'naturaleza' se toma de 'nacer' [*nascendo*], se dice que son por naturaleza aquello cuyo principio está dentro de ellos mismos.

Y así es evidente que nacer [*nasci*] se dice propiamente de aquello que sale del generante y que está unido a él, y que tiene por sí mismo los principios suficientes para la generación.

RESPUESTA

1. Lo generado, en cuanto es lo mismo que lo nacido, no se dice del generar sino del engendrar. De ahí que aunque lo inanimado se diga propiamente generado, sin embargo no se dice propiamente engendrado o nacido.

2. El sol y el agua de la fuente se dicen originarse por semejanza, en cuanto salen desde lo recóndito hacia lo que es manifiesto.

3. De manera similar los accidentes, en cuanto están virtualmente en los principios esenciales, son causados a modo de salida y por eso se dicen originarse; por semejanza también pueden decirse que nacen en cuanto adhieren al sujeto que es su causa.

4. Como dice Damasceno en *De fide orthodoxa* (1, 9): "ingénito" escrito en griego con dos 'ν' [ἀγέννητον] es lo mismo que increado o eterno, y así lo toma Aristóteles. Pero 'ingénito' escrito en griego con una sola 'ν' [ἀγένητον] es lo mismo que no-generado; y es así como hablamos ahora.

5. Para la filiación se requiere más que para el nacimiento o el origen, es decir: que lo que por generación sale del generante sea completo en la especie del generante. Y por

eso, los frutos de los árboles, los huevos de las aves, los cabellos y otras cosas de esta clase, no tienen carácter de filiación, aunque sí se dice que nacen.

6. Lo generado sale del generante de dos maneras. La primera, en cuanto deviene un ser distinto del generante, permaneciendo sin embargo acotado bajo los límites del generante, y esto se llama propiamente concepción [*conceptio*]. La segunda, en cuanto deviene un ser distinto y manifiesto. Y como la realidad se denomina según lo que aparece, por eso ese modo de salir constituye el nacimiento [*nativitatem*] según el uso común del habla; aunque también de la primera de algún modo se dice nacimiento, en cuanto que 'nacimiento' se afirma de dos modos: en el útero y desde el útero.

Y como en las plantas algo deviene simultáneamente un ser distinto y manifiesto, por eso en ellas no se da propiamente concepción, sino nacimiento. Por eso también la palabra [*verbum*], según que se distingue en el entendimiento, se dice que ella es concebida [*concipi*]; pero en cuanto se pronuncia hacia fuera puede decirse, por semejanza, que nace [*nasci*].

7. En los animales generados por putrefacción, la fuerza del sol y de otros cuerpos celestes suple la fuerza de la virtud formativa que, en la generación de los que nacen a partir del semen, está en el semen. Y como estas fuerzas de los cuerpos celestes se difunden a todos los cuerpos inferiores, por eso dice Aristóteles en *De animalibus* (mejor: *De gen. an.,* III, 11) que todo está colmado de las potencias del alma. Por eso, como los animales que se generan a partir del semen se refieren a la hembra, de la misma manera se refieren a la tierra las cosas que se generan sin semen. Y así como aquéllas se refieren al padre, así éstas se refieren a los cuerpos celestes; por eso el Filósofo dijo en *De animalibus* (mejor: *De gen. an.,* I, 2) que "el sol es el padre de las plantas, en cambio la tierra, la madre". Por eso es evidente que las cosas que se generan sin semen, ya sean plantas o animales, se dicen propiamente que nacen [*nasci*], se originan [*oriri*] o se engendran [*gigni*].

8. Aunque el Espíritu Santo procede como el viviente del viviente, sin embargo esto no le compete por el carácter de su procesión, pues procede como amor. Pues el amor, considerado en general en cuanto amor, no es algo viviente sino que es la operación o la pasión de algo viviente. Sin embargo, es viviente y subsistente en cuanto es amor divino, y por eso no se dice que nace, como ya se afirmó (I, d. 13, q. 1, a. 3, ad3).

Artículo 2: Si en Cristo ha nacido la naturaleza humana
(III, q35, a1)

OBJECIONES

1. Parece que en Cristo la naturaleza humana ha nacido, pues como ya se ha dicho, lo que sólo compete al que existe por sí mismo se dice de la persona o supuesto y no de la naturaleza, como la hipóstasis, la realidad de la naturaleza, y otros de este tipo. Pero nacer no es propio sólo de los existentes por sí, como lo es de las partes; pues antes (en la d. 4) se dijo que el cabello nace. Luego nacer no es propio sólo de la persona o del supuesto, sino también de la naturaleza.

2. Es totalmente verdadero decir que nace aquello que de suyo está en la intención de la naturaleza generante. Pero aunque la naturaleza genere este hombre, sin embargo tiende a generar al hombre, como dice Avicena. Mas hombre significa naturaleza común. Luego a la naturaleza humana le compete nacer en sentido más propio.

3. Según Aristóteles en *Physica* (II, 7) lo que genera y lo que es generado son de la misma especie. Pero generar es propio de la naturaleza. Luego también es propio de ella ser generado o nacer.

4. Cristo sólo se dice nacido de la Virgen en cuanto a lo que tomó de ella. Pero sólo tomó la naturaleza humana. Luego se dice que la naturaleza humana nace de la Virgen.

5. Todo lo que comienza a ser desde alguna materia se dice que es generado. Pero en Cristo, la naturaleza humana comienza a ser desde alguna materia. Luego en Cristo se dice que nace la naturaleza humana.

EN CONTRA, dice el Damasceno (*De fide*, IV, 7) que nacer es propio tan sólo de la hipóstasis. Luego no lo es de la naturaleza.

Además, la relación que tiene la naturaleza divina de Cristo con su generación eterna, es la misma que tiene la naturaleza humana con su generación temporal. Pero la naturaleza divina no ha nacido por generación eterna. Luego tampoco la generación humana por una temporal.

SOLUCIÓN

Nacer es un cierto devenir. Pero algo deviene sólo para ser. Por ello, en cuanto a algo le conviene el ser, de igual manera le conviene también el devenir. Ahora bien, el ser es propio del subsistente, por eso se dice propiamente que nace y deviene. En cambio, la forma y la naturaleza se dicen que son por consecuencia, pues sólo subsisten en cuanto es el supuesto que subsiste en ellas. Por ello también conviene a la naturaleza el devenir o el nacer como consecuencia, no porque ella misma nazca, sino porque se recibe por generación. Pero los accidentes sólo se dicen que son de manera accidental, por lo que también se dice que devienen por accidente.

RESPUESTAS

1. La parte es de dos tipos. La primera, es parte de la sustancia según la cantidad; y esto o subsiste en potencia –como en el continuo–, o en acto –como en lo que se une por contacto–. De ahí que puede decirse que tales partes devienen o nacen, y principalmente en cuanto se añaden a un todo preexistente. Pero sería distinto si fueran generadas por la generación del todo, ya que entonces se diría que es el todo, y no ellas, el que deviene.

La segunda, es parte de la sustancia en cuanto divide el todo según la razón, como la materia y la forma. Y de este modo, como no subsisten por sí mismas ni en acto ni en potencia, no se dice que devienen, sino quizás porque la forma es subsistente, como el alma, la cual se dice que deviene por creación fuera de la acción acabada por la cual el compuesto deviene por generación. Pero a la naturaleza humana, que se comprende como parte, no le es propio subsistir, ya que sólo podría estar en la naturaleza de las cosas como en un átomo, es decir, en un supuesto. Por eso no puede decirse que ella nazca.

2. Hombre no significa tan sólo la naturaleza sobre la que ahora hablamos –como es evidente por lo dicho en la distinción 5 (q. 1, a. 3)– y por eso el razonamiento no es concluyente. Pues la naturaleza no tiende a producir la naturaleza sino en el supuesto; y por eso no tiende a generar la humanidad sino el hombre.

3. Como el ser es del supuesto, también lo es el obrar. Y por eso como generar es propio de la naturaleza –no porque ella misma genere sino porque por su virtud tiene lugar la generación–, de la misma manera no es propio de ella ser generada –como si ella misma se generase–, sino en cuanto ella se recibe por generación.

4. Al igual que Cristo se dice hombre en razón de la naturaleza humana y sin embargo la naturaleza humana no es el hombre, de la misma manera se dice nacer por la naturaleza humana que toma de la Virgen y sin embargo la naturaleza humana misma no es generada. Pues, como dice Dionisio en *De divinis nominibus* (2), no es preciso que causa y causado reciban del mismo modo la predicación de algún género o especie, tal como el calor es aquello por lo cual algo se dice cálido y sin embargo el calor mismo no es cálido, sino calor.

5. Como el ser no es propio de la naturaleza sino del supuesto, la naturaleza humana propiamente no comenzó a ser, sino que fue Cristo quien comenzó a ser en la naturaleza humana. Así en consecuencia, la naturaleza comienza a ser.

Artículo 3: Si la naturaleza divina en Cristo ha nacido de la Virgen

OBJECIONES

1. Parece que en Cristo la naturaleza divina ha nacido de la Virgen, pues el Hijo de Dios no se dice nacido de la Virgen sino en cuanto es encarnado. Pero la naturaleza divina se dice encarnada, como ya se expresó (d. 5, q. 2, a. 2, ad4). Luego ha de decirse que ella misma ha nacido de la Virgen.

2. Todo lo que se predica directamente de Pedro, se dice que nace al nacer él. Pues de 'Pedro ha nacido', se sigue luego el hombre, luego el animal, luego la sustancia. Pero la naturaleza divina se predica directamente del Hijo de Dios. Luego así como el Hijo de Dios ha nacido de la Virgen, también debe decirse que la naturaleza divina ha nacido de la Virgen.

3. En el Hijo de Dios sólo puede considerarse la esencia y la propiedad. Pero sería absurdo afirmar que sólo en virtud de la propiedad se dijera nacido de la Virgen, dado que la propiedad es aquella relación por la que se refiere al Padre, quien genera sin madre. Luego ha nacido por razón de la naturaleza divina, y así se concluye lo mismo que antes.

4. Dice San Bernardo (*De laud.,* hom. 2) que en la Encarnación se ha debilitado la fortaleza. Pero debilitarse queda más alejado de la naturaleza divina que nacer. Luego también puede decirse que nace.

EN CONTRA, la naturaleza divina es más conforme con la generación eterna de Cristo que con la temporal. Pero ella misma no ha nacido de la generación eterna –como se dijo (I, d. 5, q. 2, a. 3, ad2 y ad3)–. Luego mucho menos ha nacido por generación temporal.

Además, la naturaleza humana no se dice propiamente que nace por generación humana. Luego mucho menos la naturaleza divina.

SOLUCIÓN

Aunque no se diga con propiedad que en Cristo la naturaleza humana nace de la Virgen –ya que nacer no es propio de la naturaleza sino de la hipóstasis–, sin embargo se la tiene como consiguiente a la generación, ya que se recibe por generación. Pero Cristo no recibe la naturaleza divina por generación temporal. Por lo que en modo alguno debe decirse que es nacida de la Virgen, ni por sí misma, ni como consecuencia, si se considera la naturaleza con propiedad, en cuanto supone como esencia. Sin embargo como alguna vez es utilizada con propiedad para suponer a la persona –según se dijo (I, d. 5)–, por eso algunas veces se encuentra que la naturaleza divina ha nacido, como es evidente en el texto [de las *Sententiae*]. De ahí que esto deba exponerse como lo hace el Maestro.

RESPUESTAS

1. El Hijo de Dios unió a sí y en sí la naturaleza humana, ya que la unión es terminada en la persona. Pero no ocurre así en la naturaleza divina, como es evidente por lo dicho (d. 1, q. 2, a. 1). Por lo que el argumento no es semejante.

2. La naturaleza divina, en cuanto es naturaleza, sólo se predica directamente de la persona del Hijo de Dios en razón de la simplicidad divina, que no permite en él ninguna diversidad real. Pero la diferencia se encuentra en el modo de significar, que hace que se diga de la persona algo que no puede decirse de la naturaleza.

3. En el Hijo de Dios no sólo se considera la naturaleza y la propiedad sino también la hipóstasis o persona, aunque cada uno de estos no difiera del otro según la realidad. Y en razón de la hipóstasis, sí se dice que el Hijo se encarnó en cuanto asoció a sí la carne en la unidad de la persona.

4. Se dice que la fortaleza se ha debilitado, es decir que asumió la debilidad; y por eso es una expresión impropia que, en consecuencia, no debe ser usada.

Artículo 4: Si Cristo ha nacido dos veces
(III, q35, a2)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que no debe decirse que en Cristo hay dos natividades, pues nacer no es propio de la naturaleza sino de la persona. Pero en Cristo hay tan sólo una persona. Luego también hay una sola natividad.

2. Como el nacimiento es una cierta generación, por el nacimiento alguien tiende al ser. Pero en Cristo hay tan sólo un ser. Luego hay tan sólo una natividad.

3. Lo que no pertenece a una sola noción, no debe enumerarse junto, como del perro celeste y del terrestre no se dice que sean dos perros. Pero la generación temporal y la eterna de Cristo no pertenecen a una misma noción. Luego no debe decirse que hay dos natividades.

EN CONTRA, alguien se considera hijo de alguien sólo por algún nacimiento. Pero Cristo se dice Hijo del Padre y también de la madre. Por tanto ambas filiaciones se dan según algún nacimiento y no según uno mismo. Luego en Cristo hay dos natividades.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que no debe decirse que Cristo nació dos veces, pues no se dice que alguien nace por lo que le adviene después del ser completo; al igual que no se dice que el hombre nace, aunque el cabello le advenga por algún nacimiento. Pero la humanidad de Cristo adviene al Hijo de Dios después del ser completo. Luego no debe decirse por esto que él nació porque asumió la naturaleza humana.

2. La forma adverbial 'dos veces' [*bis*] comporta una sucesión de actos. Pero a la generación eterna no sucede la temporal, ya que la eterna es siempre y por eso es simultánea con la temporal. Luego en razón de las dos natividades no debe decirse que haya nacido dos veces.

3. La forma adverbial 'dos veces' comporta interrupción. Por lo que quien habla todo el día, no se dice que habla dos veces. Pero la generación eterna no tiene interrupción. Luego por esa razón, no debe decirse que nació dos veces.

EN CONTRA, la forma adverbial 'dos veces' numera el acto al que se une. Pero la natividad de Cristo es doble. Luego según ello debe decirse que nació dos veces.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Cristo procedió eternamente del Padre y temporalmente de la madre, y ambas procesiones cumplen lo que es propio de la natividad. Pues según la procesión eterna el

Hijo es de la sustancia del Padre y sale de él a una persona distinta. Sin embargo, está unido con el Padre en virtud de la indivisión de la sustancia, ya que "el Verbo está en Dios" (*Jn.,* 1, 1). Por eso es evidente que, a su modo, se salvan esas tres cosas que se mencionaron antes (en el artículo 1) y que pertenecen a lo que es propio de la natividad, por las cuales se dice originarse, engendrarse y nacer. Pero su procesión temporal, por la que procede de la madre, cumple lo propio de la natividad como la de cualquier otro que nace de su madre. Por ello, dado que son dos sus procesiones –como se dijo (I, d. 14, q. 1, a. 2)– de la misma manera también hay dos natividades.

RESPUESTAS

1. Aunque nacer sea propio de la persona, sin embargo lo es por la naturaleza. Por eso, según las dos naturalezas que recibe por generación, Él tiene dos natividades.

2. Aunque en Cristo haya un solo ser, sin embargo ese ser se refiere a las dos naturalezas –como se dijo (d. 6, q. 2, a. 2)–. De esta manera la natividad es doble en virtud de las dos relaciones que la persona adquiere por las dos naturalezas recibidas por generación.

3. Aunque la noción de natividad eterna y la de temporal no es unívoca, sin embargo es una sola por analogía.

SOLUCIÓN II

Como 'dos veces' [*bis*] es una forma adverbial, numera con respecto al acto. Pero el movimiento y acto se numeran de tres maneras; es decir, la primera, por el sujeto, porque el agente es uno distinto de otro; la segunda, por el término, porque lo que hace un agente es distinto de lo que hace otro; y la tercera, por la medida del acto, porque actúa ahora y después. Por eso, la forma adverbial 'dos veces' sólo se refiere al número cuando es causado por una medida diversa. De ahí que si dos leen, o si se leen simultáneamente dos libros, no se afirma que se lee 'dos veces' sino sólo cuando se lee a distintas horas. Dado que lo que obra en el tiempo no tiene otra medida sino el tiempo, y en esto uno sólo es distinto de otro cuando es discontinuo, por eso se dice que algo fue hecho 'dos veces' cuando algo fue hecho con interrupción. Pero la eternidad y el tiempo son medidas diversas debido a la diferencia de naturaleza y no por discontinuidad. Por lo tanto, lo que se hace en la eternidad y en el tiempo puede decirse que fue hecho 'dos veces', aunque lo que es eterno ni se interrumpe ni cesa.

RESPUESTAS

1. Aunque la naturaleza humana venga al Hijo de Dios después del ser completo, sin embargo el Hijo de Dios subsiste entero en ambas naturalezas. Pero no es así respecto al hombre entero en relación con el cabello, y por eso ese razonamiento no es concluyente.

2. Esa razón sí es concluyente respecto a lo que sucede en el tiempo.

3. De manera semejante se responde a la tercera objeción, y por eso no se refieren a

lo propuesto.

Artículo 5: Si en Cristo hay dos filiaciones
(III, q35, a5)

OBJECIONES

1. Parece que en Cristo hay dos filiaciones, pues multiplicada la causa, se multiplica el efecto. Pero la natividad es causa de filiación. Luego como en Cristo hay dos natividades, habrá en él dos filiaciones.

2. 'Relativo' es aquello cuyo ser "es referirse hacia otro" (Aristóteles, *Cat.,* 7). Ahora bien, el ser de la filiación eterna no es referirse a la madre de Cristo. Por tanto no es mediante ella como se refiere a la madre. Pero alguna filiación se refiere a la madre. Luego en Cristo hay dos filiaciones.

3. Puestos los relativos, ellos se ponen; y quitados, se eliminan. Pero eliminada la maternidad de la Virgen, no se quita la filiación eterna. Luego es preciso afirmar que, puesta esta maternidad, se pone otra filiación y que ella se elimina cuando a ésta se la remueve.

4. El movimiento se diferencia por los términos. Pero como el movimiento obtiene su especificación por los términos, así también con la relación. Por tanto como Cristo es Hijo del Padre y de la madre, es preciso que se refiera a ambos por distintas filiaciones.

5. Aristóteles en *Metaphysica* (V, 15) prueba que la ciencia no se refiere al que sabe, porque como ella se refiere a lo que puede ser conocido –y esto es su ser en cuanto se refiere a otro–, si se refiriera al que sabe, sería preciso afirmar que tiene un doble ser. Luego si Cristo se refiere al Padre y a la madre por la filiación, es preciso que haya dos filiaciones según el ser.

6. Como dijo el Maestro antes (d. 1) el Padre podría asumir la carne. Pero si la asumiera de la Virgen, se diría Hijo de la Virgen. Mas no se referiría a la Virgen por una filiación eterna, ya que no la tiene. Por tanto, se referiría a ella por una filiación temporal. Luego por la misma razón es preciso poner en Cristo una filiación temporal.

EN CONTRA, la filiación es una propiedad personal. Pero en Cristo hay tan sólo una persona. Luego hay sólo una filiación.

Además, Cristo es Hijo del Padre y de la madre tal como cualquier otro hombre. Pero el hombre no se refiere al padre y a la madre por medio de filiaciones diversas. Luego tampoco en Cristo hay dos filiaciones.

Además, dos accidentes de un mismo tipo no pueden estar en el mismo sujeto. Por eso, por una misma paternidad un hombre se refiere a muchos hijos. Pero en Cristo el supuesto de la filiación es tan sólo uno. Luego en él no puede haber muchas filiaciones sino tan sólo una.

Además, todo continuo es mayor que el conjunto de sus partes. Pero en cualquier continuo hay infinitas partes en potencia. Luego a fin de que algo se refiera a diversas cosas mediante diversas relaciones, es preciso que en algún continuo haya infinitas relaciones, lo cual no es razonable. Además en todo continuo hay tantas igualdades cuantas cosas iguales hay.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho (I, d. 26, q. 2, a. 2) la relación no *es* porque se refiera a otro, sino porque es algo en la realidad natural. Esto se debe a que lo que causa la relación está en la realidad refiriéndose a otro. Y dado que la realidad tiene unidad y multiplicidad por lo mismo por lo que tiene ser, se debe juzgar si en la realidad hay uno o varios por aquello en lo que se funda la relación.

Primero, hay ciertas relaciones que se fundan en la cantidad, como la igualdad que se funda sobre lo que es uno en cantidad, y como en una realidad la unidad según la cantidad sólo es una, entonces por una sola igualdad, la realidad es igual a todo lo que se llama igual.

Segundo, hay otras relaciones que se fundan en la acción y la pasión. Y en éstas se ha de considerar que una sola pasión responde a dos acciones cuando ninguno de los agentes basta por sí solo para completar la acción –como se da en el que, mediante un solo nacimiento, nace del padre y de la madre–. Por eso, en el padre y en la madre hay dos relaciones reales, como también hay dos acciones. Pero en el que nace hay sólo una relación real por la cual se refiere al padre y a la madre, al igual que también hay una sola pasión.

Ha de considerarse que ciertas relaciones no se generan desde acciones en cuanto ellas están en acto, sino más bien en cuanto ellas fueron; por ejemplo, se dice que alguien es padre después de que el efecto se haya seguido de una acción, y tales relaciones se fundan en lo que permanece de la acción en el agente, tanto si se trate de una disposición, o de un hábito, o de algún derecho o potestad, o de cualquier otra cosa de este tipo. Pero como lo que permanece de las acciones de una especie sólo puede ser algo uno, por eso tales relaciones reales no se multiplican según las diversas acciones, sino que más bien son algo uno por lo que queda de la acción. Por esto no hay diversas relaciones reales en un solo padre que genera varios hijos, ni en un solo maestro que enseña a varios alumnos. Pero si hay diversas acciones según la especie, se causan relaciones diferentes en especie.

De ahí que como Cristo no se refiere a la generación activa del Padre y a la generación activa de la madre por una sola generación pasiva, sino por una y otra, entonces estas dos generaciones no son propias de un único género, ni de una sola especie. Según parece, nada impediría que en Cristo pudiera haber dos filiaciones

diferentes en la realidad, a no ser que el sujeto inmediato de la filiación fuera el supuesto –el cual según la segunda opinión, sólo es el supuesto eterno en Cristo–. Y dado que por referencia a lo temporal a la realidad eterna no le adviene una relación real, sino tan sólo de razón; por eso la filiación que sigue a Cristo por la generación temporal no es real sino tan sólo de razón. Sin embargo es realmente hijo, tal como Dios es realmente Señor, por lo cual la criatura se refiere realmente a él. Por esto concedo que en Cristo sólo hay una sola filiación real –por la que se refiere al Padre– y una cierta relación de razón –por la cual se refiere a la madre–. Sin embargo, según la primera opinión –que pone dos supuestos–, podría haber dos filiaciones pero no podría poner dos hijos masculinos sino dos hijos de género neutro, si se dijera en latín.

RESPUESTAS

1. La natividad temporal, o generación pasiva de Cristo, es cierta relación que se funda realmente en la naturaleza humana; y por esto se denomina nacido lo mismo también que el hombre. Pero el sujeto de la filiación no puede ser la naturaleza, dado que es lo que tiene el complemento de la especie, como se ha dicho. Por eso dos natividades causan dos filiaciones, pero sólo una según la realidad y la otra según la razón.

2. Aristóteles no considera el ser en cuanto acto del ente –pues la relación no tiene el ser por aquello a lo que se refiere, sino por el sujeto, como todos los demás accidentes– sino que toma el ser como quididad, o la noción con la que se significa la definición. Pero la relación es por relación a otra cosa. Por ello, como Hijo de Dios se refiere a la madre, no es preciso que tenga otra filiación real sino que basta que tenga otro término de relación.

3. Puesta la maternidad, se pone en Cristo otra relación, eliminada la cual, se quita también esa relación. Pero no es preciso que ponga otra filiación real.

4. Todo movimiento es algo según la realidad, pero no así toda relación. Por tanto, aunque por los términos se multipliquen los respectos de la relación, sin embargo no es preciso que se multipliquen las relaciones según la realidad, al igual que por la diversidad de los términos, sí se multiplican los movimientos en la realidad.

5. La relación de la ciencia por referencia al que sabe y a lo que puede ser sabido no tiene un solo carácter. Pues respecto al que sabe, está en él porque es accidente; pero respecto a lo que puede saberse, está en él porque es ciencia. De allí que si se refiere a ambos en cuanto es ciencia, es preciso que sean relaciones diversas según la especie. Pero la relación del hijo al padre y a la madre se da en términos de un único carácter. Por lo que no es preciso que haya distinta relación según la especie ni según la realidad.

6. Si el Padre asumiera la carne de la Virgen, sería hijo de la Virgen, pero no ciertamente por alguna filiación real –cuyo sujeto sería el supuesto eterno–, sino tan sólo por alguna relación de razón.

Exposición del Texto de Pedro Lombardo

"Si Dios ha nacido de la Virgen". Esto es verdadero si se llama 'hombre' a la naturaleza humana y si se llama 'asumir' al tomar para sí y en sí, lo cual no corresponde a la naturaleza divina.

Consecuencias de la unión para la naturaleza humana

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

Pregunta si la humanidad de Cristo debe ser adorada del mismo modo que al Verbo.

1. *Prueba con argumentos que la humanidad de Cristo no debe ser adorada con adoración de latría*.

–La latría es el culto debido sólo a Dios.

–Pero la humanidad de Cristo es una criatura, y sólo se le debe el culto de dulía.

–Se distingue un doble culto de dulía: uno, relativo a la humanidad de Cristo, dignificado sobre cualquier otra criatura; el segundo, extensivo a lo demás: los santos, etc.

2. *Muestra la afirmación contraria: que a Cristo se le debe un único culto de latría, y lo prueba.*

–La adoración debida a Cristo, lo es no por su humanidad sino en cuanto Verbo.

–Adorar la humanidad de Cristo no es idolatría, porque no se la adora en cuanto humanidad, sino en cuanto unida a Dios.

–Se prueba con el testimonio de San Juan Damasceno: con una misma adoración adoramos a Cristo y a su carne unida a la hipóstasis del Verbo de Dios.

–También se prueba con el testimonio de San Agustín: se adora la humanidad de Cristo en cuanto unida a la divinidad.

Texto de Pedro Lombardo

Si debe darse la misma adoración a la humanidad y a la divinidad de Cristo .– Es preciso investigar si la carne de Cristo y el alma deben adorarse con la misma y única adoración que el Verbo, es decir con la adoración llamada latría. Pues si se presenta latría al alma o a la carne de Cristo, la cual se entiende como servicio o culto debido sólo al Creador, dado que el alma de Cristo o su carne son tan sólo criaturas, entonces se ofrece a la criatura lo que sólo se debe al Creador; y al que así obra se le atribuye idolatría.

Algunos afirman que no deben ser adoradas con aquella adoración.– Por ello a algunos les parece que con adoración de latría no debe adorarse la carne o el alma de Cristo, sino con la llamada adoración de 'dulía'.

Los tipos de dulía.– De ella se dice que hay dos clases o modos. Pues hay un modo de dulía que se puede dar a cualquier criatura; y hay otro modo que sólo debe ofrecerse a la humanidad de Cristo, y no a alguna otra criatura, porque la humanidad de Cristo debe ser venerada y amada por encima de toda criatura; mas no hasta darle el culto debido a la divinidad. Este culto consiste en la dilección, la presentación del sacrificio y la reverencia, que en latín se llama 'piedad' y en griego 'theosebia' –es decir, culto a Dios–, o 'eusebia' –a saber: buen culto–.

La afirmación de otros que enseñan que se debe mostrar una misma adoración para ambos.– A otros les parece bien que la humanidad de Cristo deba ser adorada con la misma adoración que el Verbo, no por sí misma sino por aquello de lo que es estrado, y a lo que está unida. La humanidad sola o desnuda no debe ser adorada por sí misma, sino por él, con al Verbo, al que está unida.

Y no puede juzgarse reo de idolatría a quien hace esto, porque no sirve a la sola criatura, ni por ella, sino al Creador con la humanidad y en su humanidad.

San Juan Damasceno.– Al respecto, dice San Juan Damasceno: "Hay dos naturalezas en Cristo, diferentes en la noción y en el modo, pero unidas según la hipóstasis. Así pues, Cristo es uno solo, Dios perfecto y hombre perfecto, al que adoramos con el Padre y el Espíritu Santo por una sola adoración, con su carne incontaminada. Pero no diciendo que la carne es inadorable, pues es adorada en la única hipóstasis del Verbo, hipóstasis que es generada; y no presentando veneración a una criatura, pues no adoramos la carne desnuda, sino la unida con la deidad en la única hipóstasis del Verbo de Dios, constituida de dos naturalezas. Temo tocar el carbón por el fuego unido al leño. De Cristo adoro a la vez ambas naturalezas, en razón de la carne unida con la divinidad. Pues no pongo una cuarta persona en la Trinidad, sino que reconozco una sola persona del Verbo y de su carne" (*De fide,* III, 8). Estas palabras parecen sugerir que la humanidad de Cristo debe ser adorada con la misma adoración del

Verbo.

San Agustín.– Sobre esto también San Agustín, comentando la expresión del Señor donde dice: "no se turbe vuestro corazón" (*Jn.,* 14, 1), expresa que: "los herejes dicen que el Hijo no es Dios por naturaleza sino que es creado. A ellos debe responderse que si el Hijo no es Dios por naturaleza sino criatura, no debe rendírsele ningún culto ni ser adorado como Dios, dado que el Apóstol dice «rindieron culto y sirvieron a la criatura más que al Creador» (*Rom*., 1, 25). A ellos se les contestará diciendo: ¿qué es sino su carne, que no niegas que es criatura y que adoras junto con la divinidad, y no la veneras menos que a la divinidad? Por eso yo adoro la carne del Señor, mejor dicho, la humanidad perfecta en Cristo, asumida por la divinidad y unida con la deidad; y no confieso esto y aquello, sino que es el único y mismo Dios y hombre, el Hijo de Dios. En suma, si separaras el hombre de Dios, en ése nunca creeré ni a él serviré, como si alguno encontrara la púrpura o la diadema real tirada en el suelo ¿intentará acaso adorarla? En cambio si el rey fuera revestido con ella, corre peligro de muerte si despreciara adorarla a la vez que al rey. De la misma manera, si alguno despreciara adorar en el Señor Jesucristo la humanidad, no sola o desnuda, sino unida con la divinidad –es decir, con el único Hijo, verdadero Dios y verdadero hombre–, moriría eternamente" (*De verbis Domini*, serm. 58 o 246).

El mismo Agustín comentando el *Salmo* 98: "adorad el estrado de su pie porque es santo" (98, 5), dice "Debe saberse que en Cristo está la tierra –a saber, la carne–, la cual es adorada sin incurrir en impiedad. Tomó por tanto la tierra de la tierra, porque la carne es de la tierra, y recibió la carne de la carne de María. Ésta, asumida por el Verbo de Dios, es adorada por nosotros sin incurrir en impiedad, porque nadie come su carne si antes no la adora, y quien la adora no considera la tierra sino más bien a aquél del cual ella es el estrado, por el que la adora" (*Enn. In Psal.*. 98, 9). Por estas autoridades se responde a la indagación puesta al comienzo.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber considerado lo que corresponde a la naturaleza divina por su unión con la humana, ahora el Maestro considera lo que corresponde a la naturaleza humana por su unión con la divina, es decir, la unión que se adora con adoración de latría. Y divide esta parte en dos. En primer lugar, plantea la cuestión. En segundo lugar, la determina en: "Por ello a algunos les parece que con adoración de latría". Y ésta se divide en otras dos partes según las dos opiniones que expone: la segunda comienza en: "A otros les parece bien que la humanidad de Cristo deba ser adorada". Y ésta se divide en tres: Primero, expone la solución. Segundo, responde a una objeción en sentido contrario: "Y no puede juzgarse reo de idolatría". Tercero, confirma la solución: "Al respecto, dice San Juan Damasceno".

Cuestión 1

Aquí se tratan dos cuestiones: La primera, se pregunta sobre la latría. La segunda, sobre la dulía.

Y sobre lo primero se investigan tres cosas: 1. Qué es la latría; 2. A quién se debe y si es hábito debido sólo a Dios; 3. De qué modo se le debe ofrecer.

Artículo 1: Qué es la latría
(II-II, q81, a1, a2, a4 y a5)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que la latría no es virtud, pues toda virtud radica en la voluntad libre. Pero la servidumbre se opone a la libertad. Luego como la latría es servidumbre –según se dice en el texto [de las *Sententiae*]– parece que no es virtud.

2. Toda virtud consiste principalmente en un acto de la voluntad. Pero la latría consiste en un acto exterior, es decir, en el ofrecimiento de sacrificios. Luego parece que no es virtud.

3. A la latría le corresponde ofrecer reverencia a Dios. Pero esto pertenece al don del temor. Luego la latría es don y no virtud.

4. Se dice que la latría se denomina con otro nombre: piedad, como se dice en el texto [de las *Sententiae*]. Pero la piedad es un don. Luego la latría no es virtud sino don.

EN CONTRA, según Aristóteles en *Ethica* (I, 12) lo laudable es propio de la virtud. Pero el acto de latría es lo máximamente laudable. Luego la latría es virtud.

Además, todo acto que cae bajo el precepto de la ley es un acto de virtud, porque la intención del legislador es inducir al hombre a la virtud como se dice en *Ethica* (II, 1). Pero el acto de latría es prescripto por el primer mandamiento. Luego la latría es virtud.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece ser una virtud general. Pues dice San Agustín en *De civitate Dei* (X, 6) que "el verdadero sacrificio es toda obra que se genera para unirnos a la santa sociedad de Dios". Pero toda obra de virtud es de este modo. Por tanto toda obra de virtud es verdadero sacrificio. Mas ofrecer un sacrificio a Dios compete propiamente a la latría. Luego todos los actos de las virtudes le pertenecen, y de esta manera la latría es una virtud general.

2. Mediante toda obra de virtud se sirve a Dios según *Lucas* (17, 10): "De igual modo vosotros cuando hayáis hecho todo lo que os ha sido prescripto, decid: somos siervos inútiles". Ahora bien la latría es servidumbre debida a Dios. Luego toda obra de las virtudes pertenece a la latría y así se concluye lo mismo que antes.

3. Todo el que hace algo para gloria de alguien, lo reverencia. Pero el Apóstol en *1 Corintios* (10, 31) enseña que todo se hace para gloria de Dios. Por tanto, por medio de todas las obras de virtud rectamente hechas se reverencia a Dios. Mas reverenciar a Dios es propio de la latría. Luego ella es una virtud general.

EN CONTRA, una virtud general no se prescribe por un precepto determinado de la ley, sino por toda la ley, como es evidente en la justicia legal. Pero la latría se prescribe con un precepto particular, es decir, por el primero de la primera Tabla. Luego es una virtud particular.

Además, a un vicio particular se le opone una virtud particular. De ahí que el Filósofo en *Ethica* (V, 2) prueba que la justicia es una virtud particular porque se le opone la avaricia, que es un vicio particular. Pero la latría se opone a un vicio particular, es decir, la idolatría. Luego ella es una virtud particular.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que ella es una virtud teologal, pues dice San Agustín en *Enchiridion* (2-3): "si se pregunta de qué modo se rinde culto a Dios, se responde que por la fe, la esperanza y la caridad". Pero se dice que la latría es el culto a Dios, como se expresa en el texto [de las *Sententiae*]. Luego la latría es fe, esperanza y caridad, las cuales son virtudes teologales.

2. Se dice que la virtud teologal es la que tiene a Dios como objeto, como la fe por la que se cree en Dios, y así de las demás. Pero la latría tiene a Dios como objeto, pues por ella se le rinde culto. Luego la latría es virtud teologal.

3. Toda virtud cardinal tiene un intermedio entre el exceso y el defecto. Pero la latría no es de este modo, porque el culto que se rinde a Dios nunca puede ser excesivo. Luego la latría no es virtud cardinal sino teologal.

EN CONTRA, ninguna virtud teologal posee un acto exterior. Pero la latría es el acto de ofrecer sacrificios, que es acto exterior. Luego no es virtud teologal.

SUBCUESTIÓN IV
OBJECIONES

1. Se pregunta a cuál de las virtudes cardinales se reduce la latría, y parece que no se reduce a la justicia, a la que se parece más, pues la justicia, en cuanto es una virtud particular entre las cuatro cardinales, consiste en la comunicación de la vida activa, según Aristóteles en *Ethica* (V, 5). Pero en la vida presente no tenemos comunicación con Dios; por lo que se dice en *Daniel* (2, 10): "con excepción de los dioses, que no tienen trato con los hombres". Por tanto en nosotros no puede haber justicia para con Dios. Luego no es especie de la justicia.

2. Según el Filósofo en *Ethica* (V, 6) no hay justicia en sentido propio entre el señor y el siervo, como tampoco la hay de alguno consigo mismo, dado que lo que el siervo es y tiene es del señor; de manera semejante tampoco del padre al hijo, el cual es como una parte de él. Pero nosotros nos referimos a él como el siervo al señor y el hijo al padre. Luego no hay justicia de nosotros hacia Dios, y de esta manera la latría no puede ser

parte de la justicia.

3. La justicia consiste propiamente en la igualdad, como dice Aristóteles en *Ethica* (V, 5). Pero no es posible que nos igualemos a Dios según nuestra obra. Luego no puede haber justicia de nosotros hacia Dios, y así se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA, Cicerón en *De inventione rhetorica* (II, 53), pone la religión como especie de la justicia. Pero la religión, tal como él mismo la toma, es lo mismo que la latría, ya que, según él, "la religión es la que ofrece culto y ceremonia a cierta naturaleza superior, a la que llaman divina". Luego la latría es una especie de la justicia.

Además, devolver lo debido es un acto de justicia. Pero la latría es el culto debido a Dios, de ahí que ofrece a Dios lo que se le debe. Luego la latría es una parte de la justicia.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Cuando algo común se encuentra en muchos, si en alguno de ellos se encuentra según un modo particular, tiene también un nombre particular; como la nariz curva se dice achatada. De manera semejante, aunque podría presentarse una ofrenda a diversos, ésta se le debe a Dios de modo particular y supremo, porque en él está la noción suprema de majestad y dominio. Por eso, el servicio u ofrenda que se le debe se denomina con un nombre particular y se le llama latría.

Ahora bien, este nombre se toma de tres maneras. La primera, pues algunas veces se toma por lo que se presenta a Dios como ofrenda –sacrificio, genuflexiones, y otras cosas de esta clase–. La segunda, porque otras veces, en cambio, se toma por el ofrecimiento mismo. La tercera, porque otras veces se toma por el hábito mediante el cual se presenta la ofrenda. Según el primer modo, la latría no es virtud sino materia de virtud. Según el segundo modo, es un acto de virtud. Y según el tercer modo, es una virtud a la que se denomina con cuatro nombres. El primero, piedad, en cuanto al efecto de la devoción, que es en lo que primero se piensa. El segundo, también se la llama 'teosebia', es decir, culto divino o 'eusebia', es decir, el culto bueno en cuanto al propósito esperado, pues se dice que se cultiva algo a lo cual se atiende cuidadosamente, como un campo, el alma, o cualquier otra cosa. El tercero, se llama 'latría', es decir, servidumbre, en cuanto a las obras que se ofrecen para reconocer el dominio que compete a Dios por el derecho de la creación. Y el cuarto, también se llama 'religión', en cuanto a la consideración de las obras que el hombre determina obligándose en el culto a Dios. Sin embargo con todos estos nombres se denomina una sola y misma virtud según los diversos aspectos que concurren en ella.

RESPUESTAS

1. Según el Filósofo en *Metaphysica* (I, 2), "es libre quien es causa de sí", de donde se llama siervo a quien es por causa de otro, y servicio a lo que se hace por causa de

otro. Pero lo que se hace por causa de otro es de dos maneras: la primera, como fin, de esta manera el siervo no obtiene lucro para sí sino para el señor. La segunda, como lo que mueve, de esta manera el siervo no obra por movimiento propio sino que es movido como instrumento por el señor. Por tanto, en este segundo sentido, el 'servicio' quita la libertad de la voluntad y en consecuencia la virtud, pero no la quita según el primer sentido, porque el hombre puede operar por otro lo que le debe a él, y también por voluntad propia. Y según este sentido, la latría se dice servidumbre.

2. Aunque la virtud lo sea por el acto interior –a saber, por la elección–, sin embargo que sea determinada virtud lo tiene por un acto exterior. Porque nuestra elección se determina a través del acto exterior que es producido, según el cual la virtud alcanza su objeto propio o materia, y desde el cual se especifica el acto o hábito. Por eso algunas virtudes tienen actos exteriores, no tan sólo interiores, como es evidente en la fortaleza y la justicia.

3. Reverenciar, en cuanto tal, es un acto de temor; en cambio ofrecer reverencia, en cuanto es algo debido a Dios, es propiamente latría. De ahí no se sigue que la latría y el don del temor sean lo mismo, al igual que combatir virilmente es un acto de fortaleza en cuanto tal, y combatir como soldado en el ejército del rey se le debe al rey en razón del feudo que tiene de él, y es un acto de justicia.

4. La piedad, en cuanto don, consiste en cierta benevolencia que excede el modo humano hacia todos, pero la piedad, tal como se la toma ahora, consiste en cierta devoción a Dios a quien se le ofrece latría. Esto se evidenciará mejor en el tratado sobre los dones.

SOLUCIÓN II

Una virtud se considera general de cuatro maneras. La primera, porque se predica de cualquier virtud, como la justicia legal, la cual se reduce a virtud y es lo mismo que ella por su sujeto, y sin embargo se diferencia por la razón, como dice el Filósofo en *Ethica* (V, 3). De esta manera se dice general en cuanto a su esencia. La segunda, en cuanto otras virtudes que participan de su acto dependen de ella y, de este modo, la prudencia se dice general dado que por ella todas las otras virtudes morales participan la rectitud de elección y de esta manera su acto forma parte de los actos de todas las otras virtudes. No obstante, en sí es virtud particular, en cuanto tiene una noción particular del objeto, a saber, lo que puede elegirse para la obra. La tercera, se dice general en cuanto obra con relación al acto de todas las virtudes de manera tal que todas se lo ceden como materia. Por ejemplo, la magnanimidad que obra lo grande en todas las virtudes, como se dice en *Ethica* (IV, 7), y sin embargo en sí es una virtud particular porque en todos alcanza la noción particular de su objeto, o sea digno de gran honor. La cuarta, alguna virtud se dice general en cuanto a ella concurren diversas virtudes, es decir porque su acto preexige el acto de muchas virtudes, como también para la magnanimidad son preexigidas otras virtudes, ya que nadie puede ser digno de lo grande si no es virtuoso. La primera manera

de generalidad es como universal. La segunda como de la causa que da el ser. La tercera, como de lo que se mueve por imperio. La cuarta, como de un todo integral que comprende muchas cosas.

Por tanto debe decirse que la latría considerada en sí misma es una virtud particular porque tiene una razón particular de objeto y de acto, a saber: para que se ofrezca algo a Dios en reconocimiento de servidumbre, como el feudatario devuelve algo a su señor en reconocimiento de su dominio. De ahí que, formalmente, tiene un acto y objeto único y particular en cuanto a la razón mencionada, aunque materialmente haya muchos actos y muchos objetos.

Y puede decirse virtud general en cuanto a las dos últimas maneras, pues puede ser usada materialmente por los actos de otras virtudes bajo la razón mencionada del objeto propio; y además, para su acto se preexigen otras muchas virtudes: como la fe, que muestra a quién debe exteriorizarse la latría, y la caridad, que afecta a quién se le debe ofrecer. De esta manera pueden concurrir muchas otras virtudes. Aunque use materialmente los actos de otras virtudes bajo la razón del acto propio, sin embargo usa ciertos actos que no son propios de modo elícito de ninguna virtud –como ofrecer sacrificios, hacer declaraciones y otros actos de este tipo–, a no ser quizá como imperados por la caridad y mostrados por la fe, pero no como elícitos. Y estos parecen ser propiamente actos de latría.

RESPUESTAS

1. Ofrecer sacrificios es propio tan sólo de los actos que pertenecen a la latría en sentido elícito. De ahí que cuando se dice que toda obra por la que nos unimos a Dios es un sacrificio, esto se dice metafóricamente, en cuanto hace propicio a Dios a quien se ofrece el sacrificio.

2. Una cosa es servir a Dios y otra es ofrecer algo en reconocimiento de la servidumbre. La primera es común a toda virtud, en cambio la segunda es propia de la latría. Por eso la latría incluye el servicio en la definición de su objeto y así está en él de suyo, y es nombrada por este servir. Pero esto sucede también en otras virtudes y no pertenece al carácter propio de las mismas.

3. En la medida en que los actos de las otras virtudes se hacen para gloria de Dios, ellos son asumidos materialmente por la latría, como se dijo.

SOLUCIÓN III

En sentido propio se llaman teologales aquellas virtudes que tienen a Dios como objeto y fin. Por eso, hablando propiamente, ninguna virtud teologal tiene un acto en relación con algo creado: pues la caridad, en el hombre, sólo ama a Dios. Pero el objeto sobre el cual versa la latría es aquello que se devuelve a Dios en reconocimiento de la servidumbre del que no es Dios. Por tanto no es una virtud teologal sino que se reduce a las cardinales.

RESPUESTAS

1. Se dice que se ofrece culto a Dios por la fe, la esperanza y la caridad, no en el sentido de que el culto se exteriorice por estas virtudes, sino porque estas virtudes se ordenan al culto, o también porque los actos de estas virtudes materialmente se transfieren al culto según el modo señalado.

2. Cuando se dice: ofrezco culto o adoro a Dios, aunque el acto parezca dirigirse a Dios como al objeto, sin embargo se dirige a otra cosa como objeto y a Dios como fin, porque ofrecer culto a Dios es exteriorizarle algo a Dios como declaración de servidumbre.

3. El exceso y el defecto, entre los cuales el medio es la virtud moral, no se alcanza según la cantidad absoluta sino en comparación con la recta razón, de modo que se haga algo según lo debido en cuanto a todas las circunstancias. De ahí que acontezca en alguna circunstancia que alguna virtud se ponga en lo máximo –como la magnanimidad, que se refiere a los honores máximos y la magnificencia, a los grandes gastos–. Por eso, también en la latría el exceso no está en rendir culto a Dios en exceso, sino por relación a las circunstancias: como presentar culto de latría a quien no debe presentarse dicho culto –y así es idolatría–, o cuando no se debe –y así es superstición, que es religión observada más allá del modo debido–.

SOLUCIÓN IV

Según Aristóteles en *Ethica* (V, 5) la justicia, en cuanto es una virtud particular, consiste en los bienes que se comunican los hombres entre sí en esta vida –como el dinero, los honores y similares, según que uno puede comunicarse al otro de esta manera–. En ellos el juez establece la igualdad según la ley para que cada uno tenga lo que se le debe, ni más ni menos; y en esta igualdad consiste la justicia. De ahí que la justicia tomada de esta manera –como él mismo dice–, está en esos que de suyo están regulados por la misma ley y viven bajo el mismo gobernante y son gobernados con igualdad.

Por eso –según él– tal justicia no es la del señor por relación al siervo, ni la del padre por relación al hijo, porque el siervo y el hijo son algo del señor y del padre, y en ese caso no hay justicia hacia ellos como tampoco hacia sí mismo. Sin embargo, allí hay cierto modo de justicia en cuanto el señor devuelve al siervo lo que se le debe, o a la inversa; y a esto se le llama 'justo por dominio' y de este modo se relaciona la latría a la justicia, la cual consiste en devolver a Dios lo que se le debe. De allí que se reduce a la justicia no como la especie al género sino como la virtud anexa a la principal que participa el modo de la principal.

RESPUESTAS

1 y 2. Por esto es evidente la respuesta a las dos primeras objeciones que proceden según esta vía.

3. El modo de justicia aludido –que es la del hijo al padre y del hombre a Dios–, no requiere la igualdad para presentarse según la dignidad de ése a quien se presenta, sino según la posibilidad de quien devuelve. De ahí que el Filósofo en *Ethica* (VIII, 16) dice que no en todos los casos ha de devolverse lo que es propio según la dignidad, como en los honores a los dioses y a los padres. En efecto nadie retribuye a otro según la dignidad del otro. Sin embargo parece ser justo que se sirva según la potencia.

Artículo 2: A quién se debe ofrecer latría
(III, q25, a1-a5)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que no ha de ofrecerse latría a la humanidad de Cristo, pues en la *Glossa* sobre *Salmos* (98, 5): "adorad el estrado de su pie", afirma: "la carne de Cristo no debe ser adorada con esa adoración de latría, la cual sólo es debida a Dios".

2. En Cristo son distintas las cosas que pertenecen a la naturaleza. Pero la reverencia no le es debida tan sólo a la persona sino también a la naturaleza. Por tanto, como la naturaleza humana es distinta de la divina, también se le debe una reverencia distinta. Luego no se le debe latría, la cual tan sólo le es debida a Dios.

3. Como se dijo, a Dios se le ofrece latría en cuanto él mismo es Señor por la creación. Pero crear no es propio de la humanidad de Cristo. Luego no se le debe ofrecer latría.

EN CONTRA, "Como el alma racional y la carne es un solo hombre, así también Dios y el hombre son un solo Cristo" (*Symbolo Athanasiano*). Pero se le da una misma reverencia al alma y a la carne del hombre. Luego se le debe ofrecer la misma reverencia al Hijo de Dios y a la humanidad asumida; y de esta manera debe ser adorada con latría.

Además, esto mismo es evidente por las autoridades y ejemplos puestos en el texto [de las *Sententiae*].

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que según el *Éxodo* (20, 4) el culto de latría no debe ser ofrecido a las imágenes de Cristo: "No harás para ti escultura ni representación alguna". Luego mucho menos será lícito adorar la imagen de Cristo.

2. En la Escritura se burlan de los idólatras porque adoraron las obras de sus manos, respecto a las cuales eran mejores ellos, los autores. Pero de manera similar, las imágenes que adora la Iglesia son obras de las manos de los hombres. Luego parecen caer bajo la misma burla.

3. En el culto divino sólo debe ofrecerse lo que está determinado por la ley de Dios. Pero en la Sagrada Escritura no se encuentra determinado nada sobre la adoración de imágenes. Luego parece que fuera demasiado presuntuoso introducir la adoración de las imágenes.

EN CONTRA, la imagen, en cuanto tal, conduce a lo imaginado. Pero lo imaginado que adoramos de estas imágenes es Cristo, el cual debe ser adorado con adoración de

latría. Luego también ha de serlo su imagen.

Además, San Basilio (*De Spir.,* 18) dice que “el honor de la imagen se refiere al prototipo”, es decir, a la figura principal, o sea a lo representado por la imagen. Luego ha de ofrecerse a ambos igual honor y de esta manera se concluye lo mismo que antes.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que ha de ofrecerse latría a la Santísima Virgen, pues dice el Damasceno que “el honor de la madre se refiere al hijo”. Luego si el hijo debe adorarse con latría, de manera similar debe serlo la madre.

2. Sobre ella se canta: “Y hará a la madre partícipe consigo del imperio del Padre”; y por todos es llamada Señora del mundo y Reina de los ángeles. Pero se le ofrece latría a Dios en cuanto Él es Señor y Rey. Luego también es preciso ofrecer latría a la Virgen madre.

3. San Agustín en *De assumptione beatae Mariae Virginis* (3) prueba que el cuerpo de la Virgen no fue reducido a cenizas porque es de la misma naturaleza que el cuerpo del Hijo, dado que fue tomado del suyo. Luego si el cuerpo del Hijo debe ser adorado con adoración de latría, parece que, de manera similar, ha de serlo la madre.

EN CONTRA, la Santísima Virgen Bienaventurada es una simple criatura. Pero la latría sólo se debe al Creador. Luego a ella no se le debe latría.

Además, ella adora a Dios con latría. Pero no es lo mismo ofrecer latría y recibirla, como tampoco ser creado y crear. Luego a la Santísima Virgen no se le debe ofrecer latría.

SUBCUESTIÓN IV
OBJECIONES

1. Parece que no debe ofrecerse [latría] a la cruz, pues como según la humanidad ha padecido en la cruz, así según la divinidad su sede está en el cielo. Pero el cielo en razón de esto no debe ser adorado con latría. Luego mucho menos la cruz, puesto que la latría es debida a Cristo en razón de la divinidad, no en razón de la humanidad.

2. Lo inanimado es menos digno que el hombre. Pero el honor de latría sólo debe ser ofrecido por el hombre al que está por encima del hombre. Luego la cruz no debe ser adorada con latría.

3. La Santísima Virgen tiene mayor afinidad con Cristo que con su cruz. Pero la Virgen no es adorada con latría. Luego mucho menos la cruz.

EN CONTRA, las reliquias de otros santos son honradas con el mismo honor con el que se honran los mismos santos. Pero la cruz es parte de las reliquias de Cristo. Luego

debe ser adorada con latría, como Cristo.

Además, la cruz es la imagen de Cristo crucificado. Pero la imagen de Cristo crucificado debe ser adorada con latría. Luego también ha de serlo la cruz.

SUBCUESTIÓN V
OBJECIONES

1. Se indaga si a otros hombres santos debe ofrecerse honor de latría y parece que sí, porque la latría se ofrece a Dios en razón de la divinidad. Pero a los santos, por participación, se les llama dioses. Luego a ellos debe ofrecérseles latría.

2. La imagen impresa de Dios es más noble que la hecha por el hombre. Pero las imágenes de Dios que hizo el hombre son adoradas con latría. Luego con mayor razón a los hombres santos en los cuales Dios imprimió su imagen y la reformó.

3. Abraham, como se lee en *Génesis* (18, 2 ss.), adoró a tres varones que eran ángeles con adoración de latría; según dice San Agustín en *De civitate Dei* (XVI, 19). Luego parece que también podría ofrecerse latría a los otros santos.

EN CONTRA, se lee en *Hechos* (14, 10-18) sobre Pablo y Bernabé que prohibieron a quienes querían hacerles sacrificios. Y en *Ester* (13, 12) se lee de Mardoqueo que no quiso adorar a Amán para no parecer que transfería el honor de Dios a los hombres.

SUBCUESTIÓN VI
OBJECIONES

1. Parece que, sin pecado, podría ofrecerse latría a alguna criatura, pues en *Apocalipsis* (22, 8-9) se lee que Juan quiso adorar un ángel, quien se lo prohibió. Pero no se lo hubiera prohibido si lo hubiera querido adorar con dulía, porque ésta es debida al ángel santo. Luego lo quería adorar con latría, y así esto puede hacerse sin pecado, como parece.

2. La obra es juzgada por la intención. Pero quien adora al ángel que aparece en la forma de Cristo, tiene buena intención creyendo que ese ángel es Cristo. Luego adorando no comete pecado.

3. Quien adora una hostia no consagrada con adoración de latría creyendo que está consagrada, no comete pecado, porque la ignorancia de lo hecho lo excusa. Pero es idolatría ya que la *Decretal* (*Extravagante*, *De celebratione Missarum,* cap. de homine) dice que el sacerdote que no consagra sino que finge consagrar, convierte al pueblo en idólatra. Luego parece que el hombre, sin cometer pecado, podría ofrecer latría a la criatura.

EN CONTRA, si alguno ofreciera a otro lo que debe a un señor terrenal en reconocimiento de su señorío, sería reo de infidelidad ante sí mismo. Luego peca mucho

más si se esfuerza en dar a la criatura el culto debido a Dios.

SUBCUESTIÓN VII
OBJECIONES

1. Parece que si se ofreciera [latría] a la criatura, se diría unívocamente con de la que se ofrece a Dios, pues la materia no diversifica la especie. Pero el culto ofrecido a Dios y a la criatura sólo difiere, según parece, materialmente. Luego no difiere según la especie y de esta manera se dice unívocamente.

2. La felicidad se dice unívocamente aunque es buscada por algunos donde está, o sea en Dios, por otros donde no está, es decir en las riquezas. Luego, de manera similar, la latría se dirá unívocamente, tanto si se ofrece a quien debe ofrecerse, tanto si se ofrece a quien no debe ofrecerse.

3. Todo culto debido a Dios es latría. Pero la idolatría es el culto debido a Dios y ofrecido a un ídolo. Luego es latría, y así se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA, lo mismo tomado unívocamente no puede ser virtud y vicio. Pero la latría que se ofrece a Dios es virtud, y en cambio, a la criatura, es vicio. Luego no se dice unívocamente.

Además, Dios no se dice unívocamente del Dios verdadero y de un ídolo. Pero, cada uno es movido por la divinidad de aquél a quien se ofrece latría. Luego parece que tampoco se dice unívocamente latría.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Son dos los modos por los cuales se honra a alguien: el primero, por el que se honra a alguien en razón de sí mismo. El segundo modo, por el que se honra a alguien en razón de otro.

Según el Filósofo en *Ethica* (I, 12), la loa y el honor difieren en que la loa es debida a alguien en razón de la bondad que tiene por referencia a otro, como cuando realiza un acto congruente con el fin; en cambio el honor es debido a alguien en razón de la bondad que tiene en sí. Por eso, según él, la loa se debe al hombre por los actos de las virtudes que se ordenan a la felicidad; en cambio, el honor se debe a Dios y a lo divino. Por ello como la loa sólo se debe al acto o al que obra –que es el señor del acto, como quien obra por elección–, de esta manera tampoco se le debe honor, aunque tampoco el honor se debe al acto como loa, sino más bien al que obra. Por consiguiente, por sí mismo se honra al que obra por elección; y por otro se honra lo que se incluye en el que se honra. Por eso a una parte del hombre considerada en sí sólo se le debe honor por otro. En cambio aquél de quien es el obrar, es persona o supuesto, porque las acciones son de los individuos.

Entonces, en cuanto al primer modo, no se debe honor a la humanidad de Cristo de manera separada de la persona divina; pero es adorada en ella y con ella, como la mano con el hombre. Por eso, según esto, se le debe honor de latría. En cuanto al segundo modo de honor que se ofrece a las partes y también a las cosas inanimadas, se le debe reverencia y honor por sí misma. Y por eso no se le debe latría sino excelsa dulía en razón del modo singular de dignidad que tiene a partir de la unión con el Verbo.

Luego es evidente que el honor, con el cual se honra algo en razón de sí mismo, no es propio de la humanidad de Cristo considerada de suyo, sino sólo en cuanto honrada con un único honor con el supuesto en el cual está, y así a ella se le debe latría. Pero el honor que se le debe en virtud de otro también le es propio a ella considerada en sí misma, y así se le debe dulía. Y como se dice que algo es honrado más propiamente según el primer modo, que según el segundo modo, por eso se dice que la humanidad de Cristo se adorará con latría más propiamente que con dulía, y esto según la segunda opinión. Pero según la primera opinión se dirá con más propiedad que debería ser adorada con dulía, porque la primera opinión pone a la humanidad otro supuesto que obra fuera del supuesto eterno al que se debe latría.

RESPUESTAS

1. La humanidad puede considerarse de dos maneras. En primer lugar, porque se la considera no unida al Verbo y así no se le debe latría sino esta consideración que está tan sólo en el entendimiento. En segundo lugar, porque se la considera unida al Verbo, y de esta manera puede ser honrada por un solo honor con el Verbo, y así se le debe latría; o puede ser honrada por otro, y de este modo se le debe dulía. Y la *Glossa* citada habla ahora en este sentido.

2. El honor no se le debe a alguien en razón de sí mismo, sino a la persona. Por eso el razonamiento procede a partir de falsedades.

3. Aunque crear no es propio de la humanidad de Cristo, sin embargo sí lo es de la persona del Verbo, junto con la cual es adorada.

SOLUCIÓN II

La imagen puede ser considerada de dos maneras. La primera, según que es cierta cosa, y así no se le debe honor alguno (como tampoco a alguna piedra o madera). La segunda, según que es imagen. Y como el movimiento está en la imagen en cuanto es imagen y hacia lo imaginado; por ello se le debe un solo honor a la imagen y a aquello de lo que es imagen. Y por eso, como Cristo es adorado con latría, de manera similar también lo es su imagen.

RESPUESTAS

1. Antes de la Encarnación de Cristo, como Dios era incorpóreo, no podía hacerse una imagen de él –como se dice en *Isaías* (40, 9-31)–, y por eso en la antigua ley se prohibía que se hicieran imágenes para adorar; principalmente porque eran proclives a la

idolatría, dado que todo el mundo estaba inmerso en la idolatría. Pero después que Dios se ha hecho hombre, puede haber una imagen de él, dado que tiene figura corporal en razón de la humanidad asumida y que se adora juntamente con él; y por eso en la nueva ley está permitido hacer imágenes.

2. Los idólatras creían que en las mismas imágenes había algún numen o deidad, adquirido en las imágenes por la fuerza de los poemas cantados al hacerlas, como expresa San Agustín en *De civitate Dei* (VIII, 23): según dijo Hermes que fue dado a los hombres hacer dioses. Por eso rendían culto a las imágenes, no tan sólo como imágenes sino como cosas; y además, no tan sólo como imágenes de Dios sino como imágenes de las criaturas o del sol o de la luna. Por lo que es evidente que no es similar.

3. Los apóstoles transmitieron muchas cosas que no están escritas en el canon, entre ellas una sobre el uso de las imágenes. Por eso el Damasceno afirma en *De fide orthodoxa* (IV, 16) que Lucas pintó la imagen de Cristo y de la Santísima Virgen, y que Cristo envió su imagen al rey Abagaro, como se dice en *Ecclesiastica Historia* (Evagrio, IV, 27).

La razón de la institución de las imágenes en la Iglesia fue triple. En primer lugar, para instruir a la gente sencilla, que era educada por ellas como por algunos libros. En segundo lugar, para que el misterio de la Encarnación y los ejemplos de los santos permanecieran más en la memoria mientras se representan todos los días ante los ojos. Y en tercer lugar, para suscitar el afecto de la devoción que se incita más eficazmente por las cosas vistas que por las oídas.

SOLUCIÓN III

Como la Santísima Virgen es de suyo una persona que actúa, se le debe honor por sí misma. De ahí que sea adorada con una adoración distinta de la de su Hijo, y por eso no puede ser adorarda con latría sino con dulía. Sin embargo como no sólo es honrada por sí misma, sino también por el Hijo como madre de Dios, por eso en cuanto referida a Cristo es honrada con hiperdulía.

RESPUESTAS

1. El honor de la madre se refiere al hijo no como al sujeto –es decir como si fuera uno solo el movimiento en la madre y en el hijo, según se da en las imágenes–, sino que se refiere al hijo como al fin, porque por el hijo es honrada la madre.

2. Dios es Señor y Rey como Creador pero la Virgen no es creadora sino en cuanto madre del Creador. De ahí que no es preciso que sea adorada con latría.

3. La incorrupción que se opone a la reducción a cenizas se debe a Cristo también por la carne que tomó de la Virgen; pero no la latría y por eso no hay un argumento similar.

SOLUCIÓN IV

La cruz de Cristo, también aquélla de la que Cristo pendió, puede ser considerada de dos maneras. La primera, en cuanto imagen del crucificado, y así es adorada con la misma adoración que el crucificado, o sea con adoración de latría. Por eso a ella le hablamos como al crucificado diciendo: "Salve, Cruz, única esperanza" (Venancio Fortunato, himno *Vexilla Regis,*). La segunda, en cuanto es una cosa, y así en cuanto no pertenece a la persona del Verbo como parte de él, no puede ser adorada con la misma adoración que el Verbo, sino que puede ser adorada en cuanto es algo de Cristo por él mismo, con hiperdulía. Pero todas las cruces sólo son adoradas como imagen, y por eso se adoran sólo con latría.

RESPUESTAS

1. Aunque el cielo sea la sede de Dios, sin embargo no está unido a Dios en la persona, como la carne de Cristo. Por eso, el cielo no se honra con latría ni con hiperdulía y tampoco con dulía, porque no es algo viviente. Pero la humanidad de Cristo es adorada con latría o con hiperdulía, y de manera similar lo que se refiere a la humanidad de Cristo –como la Cruz, el vestido y otras cosas de este tipo–.

2. La cruz, en cuanto es algo considerado en sí mismo, es menos digna que el hombre, y no es adorada por sí, sino por quien fue crucificado en ella.

3. Si se considera el honor que se ofrece a la cruz en cuanto es una cosa, y por Cristo, no es tanto cuanto el honor que se ofrece a la Virgen. Pero a la cruz en cuanto imagen se le ofrece cierto honor que no se ofrece a la madre.

SOLUCIÓN V

Dios es el principio y el fin de todas las cosas. En cuanto es principio, lo adoramos con latría; y en cuanto es fin último, gozamos [*fruimur*] en él. Mas para regresar a él somos ayudados por otras criaturas racionales, a saber: los ángeles y lo hombres. Y por eso, aunque se deba gozar sólo de Dios, sin embargo podemos gozar también de un hombre en Dios, como dice San Pablo en *Romanos* (15); y San Agustín en *De doctrina christiana* (I, 32-33). Ahora bien, al salir de él como del principio que crea, no somos ayudados por criatura alguna, porque nos creó inmediatamente. Por eso, el honor de latría debe ofrecérsele sólo a él, y no a ninguno en él, en la medida en que participa de su bondad –excepto que sea honrado con el mismo honor que él, como la carne de Cristo y las imágenes–.

RESPUESTAS

1. Los hombres santos no se convierten por aquella participación en el primer principio de nuestro ser, y por eso a ellos no se les debe latría.

2. Los hombres son imágenes de Dios por participación de su bondad, la cual hace expresa su semejanza, y esto da a la cosa su bondad de suyo. Por eso, en razón de esto, la cosa debe ser honrada en sí misma. Pero las imágenes pintadas no son imágenes por

una semejanza natural, sino por haber sido instituidas para significar. De ahí que, por esto, sólo les brinda un honor referido al otro.

3. Aquellos ángeles no se aparecieron a Abraham en su naturaleza propia, sino en unos cuerpos como tomados de las imágenes. Por eso, en cuanto eran imágenes que representan la Trinidad, podían ser adoradas con latría, pero no en cuanto representaban a los ángeles mismos.

SOLUCIÓN VI

Como no debe ofrecerse latría a la criatura, ofrecérsela es ofrecerla a quien no debe serle ofrecida. Esto constituye el vicio contrario a la latría, como medio entre los excesos. Por eso no puede darse sin pecado.

RESPUESTAS

1. Juan quería adorar al ángel con dulía, pero le fue prohibido por tres motivos. El primero, para mostrar la dignidad del mismo Juan, quien fue más digno que muchos ángeles. El segundo, para evitar una especie de idolatría. Y el tercero, para mostrar, en el hombre asumido, la exaltación de la naturaleza humana por encima de los ángeles.

2. El diablo que aparece en la imagen de Cristo no puede ser adorado sin cometer pecado, a no ser que su condición no sea explícita en el acto. Porque no basta que esté sólo en hábito, porque la novedad misma de algo insólito requiere consideración y atención, como se dice de la Santísima Virgen en *Lucas* (1, 29) que “pensaba qué clase de salutación fue aquélla”.

3. Quien adora una hostia no consagrada es preciso que la adore con una condición, es decir como si está consagrada. Sin embargo, no es preciso que esta condición sea siempre explícita en acto, sino que basta que se la tenga en hábito. De ahí que no comete pecado quien la adora porque no adora a una simple criatura sino, en su intención, a Cristo. En cambio, el sacerdote, en cuanto tal, convierte al pueblo en idólatra, pues le ofrece una simple criatura para la adoración.

SOLUCIÓN VII

Toda vez que algún nombre se atribuye a algún acto o accidente según que se determina hacia algo uno, sólo puede atribuirse de otro de manera impropia o metafórica –como ‘achatada’ se pone a la curvatura de la nariz–. Por eso, no puede decirse que la cruz sea roma o que el leño sea curvo sino metafóricamente. De manera semejante, como ‘latría’ es un nombre puesto para expresar la servidumbre a Dios, cualquier otra servidumbre ofrecida a otro se llama latría de modo impropio o metafórico. Por ello, la latría no se atribuye unívocamente al culto del verdadero Dios y a la idolatría.

RESPUESTAS

1. La materia que se incluye en la noción de especie diversifica adecuadamente la especie e impide la univocidad –como es evidente en el ejemplo de la curvatura de la

nariz–. Y así se da en lo propuesto.

2. El nombre de "felicidad" [*beatitudo*] significa algo por lo cual debe elegirse todo lo demás y que es elegido por sí mismo, en cuanto posee la suficiencia de todo bien sin lo que afecta a alguna materia. Por eso la felicidad siempre se considerada unívocamente aunque se la busque en cosas diversas. Pero no ocurre lo mismo en lo propuesto, porque el nombre de latría concierne a la materia.

3. Cuando se afirma que la idolatría es el culto debido a Dios ofrecido a un ídolo, al decir "ofrecido a un ídolo" se disminuye la noción precedente. Por eso no se concluye: "por tanto es latría". Por ejemplo, el arar se dice que es hendir la tierra, pero si al hendir la tierra surge agua, esto es debido a la tierra, y sin embargo sólo se llama arar equívocamente.

Artículo 3: En virtud de qué se debe ofrecer latría a Dios

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que la latría es debida a Dios en razón de su potencia, pues la servidumbre serefiere al dominio. Pero a Dios se le llama Señor en virtud de su poder para obligar a la criatura que le está sometida, tal como dice Boecio en *De Trinitate* (5). Luego, dado que la latría es servidumbre, parece que es debida a Dios por su potencia.

2. Parece que le es debida por su sabiduría. Pues a Dios se le debe latría en cuanto es Dios. Pero según Damasceno en *De fide orthodoxa* (I, 9) se llama 'Dios' "porque ve todas las cosas", lo cual compete a la sabiduría. Luego parece que a él se debe la latría por la sabiduría.

3. Parece que le es debida por su bondad, porque le ofrecemos latría en cuanto somos por él. Pero, "como es bueno, somos" según dice San Agustín en *De doctrina christiana* (I, 32). Luego se le debe latría por su bondad.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que al Padre es debida cierta latría y al Hijo, otra, pues la fe dirige la latría. Pero la fe tiene un artículo sobre el Padre y otro sobre el Hijo. Luego la latría que le es debida a cada uno es distinta.

2. El honor, como se dijo, es debido a la persona que obra. Pero el Padre y el Hijo son dos personas. Luego el honor que se les debe es doble.

3. A la humanidad de Cristo se le ofrece el mismo honor que al Verbo. Mas esto no puede entenderse, como parece, por su naturaleza, dado que las naturalezas son distintas. Por tanto se entiende por la persona. Pero una es la persona del Padre, y otra la del Hijo. Luego se debe a uno y a otro un honor distinto.

EN CONTRA, eliminada la distinción de personas aun se debe latría a Dios. Por tanto ésta se le debe por la naturaleza. Pero la naturaleza es una. Luego la latría es una.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que a Dios no debe ofrecerse latría por medio de algunos ritos corporales, pues dice San Pablo en *Gálatas* (4, 1-3) que en la antigua ley los hombres que servían bajo elementos de este mundo eran como niños puestos bajo un pedagogo. Pero como él mismo afirma, al llegar la plenitud del tiempo ya no estamos bajo un pedagogo. Luego no debemos ofrecer a Dios latría por medio de actos corporales.

2. En *Juan* (4, 24) se afirma: "Dios es espíritu y aquellos que lo adoran es preciso que lo adoren en espíritu y verdad". Luego no es preciso que lo adoremos por medio de actos corporales –sea por genuflexiones, sea cantando–.

3. Dios es ubicuo. Luego no debemos adorarlo más hacia el oriente que hacia otra parte.

EN CONTRA, nosotros referimos a Dios tanto el cuerpo como el espíritu. Pero lo adoramos según aquello que somos. Luego debemos adorarlo tanto espiritual como corporalmente.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Con la latría se profesa la servidumbre que debemos a Dios en cuanto Él nos hizo. Por eso se le debe latría en cuanto Creador, porque él es fin y origen primero de nuestro ser. Y esto es lo que afirma sobre *Salmo* (7, 2): "Señor Dios mío, en ti he esperado" la *Glossa*: "Dios, por la creación, a quien se debe latría". Y dado que él mismo es Creador en cuanto bueno, sabio, poderoso y todas las cosas de esta clase, por eso se le debe latría en virtud de todas ellas y no tan sólo por una de ellas.

Por esto son evidentes las respuestas a las dificultades.

SOLUCIÓN II

Como el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Creador, por eso se les debe una sola latría, porque a Dios en cuanto Creador se le debe latría.

RESPUESTAS

1. La fe es debida a Dios en cuanto es una realidad que puede ser pensada. Y dado que cualquiera de ellas se distingue realmente, pueden ser ellas consideradas de manera separada, pero no puede convertirse una con otra. Por eso las tres personas, que son tres realidades diversas, tienen diversos artículos de fe. Pero las tres personas son un solo Creador; luego se les debe una sola latría.

2. La naturaleza divina es subsistente por sí misma también circunscribiendo las distintas personas, que supone la fe. Por eso le compete también el obrar según la circunscripta distinción de personas y, por consiguiente, también la latría.

3. Aunque en sí las dos naturalezas son distintas, sin embargo están unidas en la persona, y como a la naturaleza divina y a la persona divina le es debido un solo honor, por eso, en consecuencia, a la naturaleza divina y a la humana le es debido el solo honor que es debido también a la persona divina.

SOLUCIÓN III

En nosotros, el bien es de tres tipos: espiritual, corporal y exterior. Y dado que todos ellos están en nosotros por Dios, por eso debemos ofrecer latría a Dios según todos ellos. Según el espíritu le ofrecemos la debida dilección; según el cuerpo, postrarse y cantar; y según lo exterior, sacrificios, luminarias y otras cosas semejantes. Y no las ofrecemos por ninguna necesidad de Dios, sino en reconocimiento de que tenemos todo por él. Y como

lo reconocemos por todo, así también lo honramos por todo.

RESPUESTAS

1. En la antigua ley, lo corporal era puramente corporal porque no contenía la gracia; sin embargo era signo de lo espiritual. Pero las cosas corporales que ofrecemos a Dios no son puramente corporales sino sacramentos que contienen la gracia, y sacramentales. Luego no es igual la observancia de la nueva y de la vieja ley.

2. Aunque Dios sea espíritu, sin embargo es Creador del cuerpo. Por eso debemos servirlo principalmente en espíritu, y también secundariamente en cuanto al cuerpo. Por eso rezamos oralmente, para que no le sea ofrendado tan sólo el espíritu sino también la lengua según la carne, y para estimularnos a nosotros mismos y a otros a alabar a Dios.

3. Aunque Dios sea ubicuo, sin embargo la Iglesia ha instituido que el sacrificio de la Misa se le ofrezca hacia el oriente por tres motivos. El primero, por su significación: porque la iluminación a nuestra mente viene de Dios, al igual que la luz corporal, del oriente. El segundo, porque es la parte más noble del mundo y todo lo que es más noble en nosotros, lo debemos a Dios. Y el tercero, por algunas de sus obras más notables en el oriente: él mueve el cielo cuyo movimiento comienza en el oriente; estableció el paraíso en el oriente y también vendrá desde el oriente para el juicio, así como también ascendió hacia el oriente.

Cuestión 2

A continuación trata sobre la dulía y se consideran tres cosas: 1. Qué es; 2. Si tiene diversas especies; 3. A quién es debida.

Artículo 1: Si la latría y la dulía son lo mismo
(II-II, q103, a3)

OBJECIONES

1. Parece que dulía y latría son lo mismo, pues a Dios sólo se le debe un único honor. Pero a él le son debidas dulía y latría, como dice sobre *Salmo* (7, 2): "Señor Dios mío, en ti he esperado", la *Glossa*: "Señor de todo por potencia, a quien se debe dulía; Dios de todo por la creación, a quien se debe latría". Luego dulía y latría son lo mismo.

2. La virtud de la caridad por la que se ama a Dios y al prójimo es la misma. Pero por la latría se honra a Dios, y por la dulía, al prójimo. Luego son la misma virtud.

3. La diferencia según la materia no diversifica la especie como se afirma en *Metaphysica* (X, 3). Pero el honor debido a Dios y al prójimo sólo difieren en la materia. Luego no son diversos en especie, y así se concluye lo mismo que antes.

4. Lo más y lo menos no diversifican la especie. Luego aunque a Dios se le debe más honor que al prójimo, no por esto son específicamente diversos.

EN CONTRA, la sabiduría y la ciencia son dones diversos porque el uno se refiere a lo eterno y el otro a lo temporal. Luego, por una razón similar, latría y dulía son virtudes diversas.

Además, los hábitos se distinguen por los actos y los actos por los objetos. Pero la dulía y la latría tienen objetos diversos. Luego son virtudes diversas.

SOLUCIÓN

El honor se le debe a alguien por la excelencia que hay en él. Pero la excelencia divina y la humana no tienen un mismo carácter, y por eso tampoco lo tiene el honor. Por eso es preciso que latría y dulía difieran en especie.

RESPUESTAS

1. La dulía, en cuanto a lo que es propio del término, connota de manera general una servidumbre, sin importar a quién le sea debida. Y como a Dios se le debe honor o servicio según el modo más perfecto, por eso el nombre común de dulía se restringe y de algún modo se apropia para el honor de la criatura, porque no añade ninguna diferencia a la dignidad pertinente por encima de lo común. Al modo como el nombre propio es llevado a la conversión accidental; pero la conversión esencial toma el nombre propio de definición. Y como en Dios está todo lo que es propio del honor que se encuentra en la criatura, pero no se reduce a él, por eso a Él se le debe latría en aquello que le es propio, y se le debe en cambio dulía en aquello que es común, por analogía, en él y en las criaturas.

2. El objeto de la caridad, al ser virtud teologal, es la bondad divina, que es la misma

tanto si se la considera en sí misma, como si se la considera en otro, y por eso la dilección a Dios y al prójimo pertenecen a una única virtud. Pero el honor se ofrece a la excelencia absoluta que no tiene una mismo carácter en Dios y en la criatura, sino que varía.

3. Ésta no es tan sólo una diferencia material, sino también formal; porque toda reverencia y honor que se encuentra en Dios y en el hombre es diversa, y por eso causa diversidad en la especie.

4. Lo más y lo menos no crean diversidad específica sino que algunas veces se derivan de ella, es decir: cuando lo más y lo menos son causados por la diversidad de lo que diversifica la especie.

Artículo 2: Si hay especies diversas de “dulía"
(II-II, q103, a4)

OBJECIONES

1. Parece que ‘dulía’ no tiene especies diversas, pues la dulía se distingue de la latría. Pero la latría no se divide por la especie. Luego tampoco la dulía.

2. La dulía considera la bondad o excelencia creada. Pero esto se encuentra comúnmente en todos a los que se debe dulía. Luego ella no tiene especies diversas.

3. Al igual que la dulía considera lo debido al honor, así la obediencia lo debido al precepto. Pero la obediencia no difiere específicamente por la diferencia de aquellos a los que es debida. Luego tampoco la dulía.

4. Como la dulía es debida a diversos según infinitos grados de excelencia, si tuviera especies diversas según la diversidad de aquellos a los que se debe, habría infinitas especies de dulía. Pero esto es imposible. Luego la dulía no tiene pluralidad de especies.

EN CONTRA, la dulía es debida a Dios y a la criatura, como es evidente por lo dicho en el artículo 1. Pero el honor no es el mismo en ambos. Luego tienen especies diversas de dulía.

Además, la dulía es ofrecida a las cosas inanimadas, como la cruz, las reliquias y también a los hombres. Pero en estos no puede haber una misma razón de honor. Luego la dulía tiene especies diversas.

SOLUCIÓN

Los hábitos se diversifican por los actos y los actos por los objetos. Por eso, donde hay diversidad de objetos, es preciso que haya actos y hábitos específicamente diferentes. Luego como el honor se le debe a alguien por la excelencia que posee, y como en lo diverso no se halla la misma excelencia, por eso es preciso que haya otro honor y otra virtud según la especie de lo que presenta honores diversos. Pues no se le debe el mismo honor al padre, al rey y al maestro, y a otros, como afirma Aristóteles en *Ethica* (IX, 2). Mas entre todas las distintas formas de excelencia, la principal es aquélla por la cual la criatura es honrada por su unión al Creador –como la humanidad de Cristo y lo que pertenezca a ella–. Por eso se la denomina con el nombre particular de hiperdulía, como lo que se acerca a la latría por encima de la dulía.

RESPUESTAS

1. La excelencia del Creador es única, y por eso la latría, que es la que la considera, es tan sólo una. Y no es semejante a ella la dulía, porque en las criaturas hay diversas formas de excelencia.

2. La excelencia creada no compete a una sola forma en la especie aunque sea una

según el género, y por eso la dulía también se divide por la especie.

3. La obediencia mira al señor en cuanto el siervo es como un instrumento del señor y es movido por su imperio. Pero la dulía no considera tan sólo una única forma de excelencia, sino todas.

4. Los grados de excelencia pueden tomarse de dos maneras. La primera, según la cantidad, y de esta manera son infinitos y no diversifican la especie de dulía; la segunda, según la forma de excelencia, y de esta manera la diversifican y no son infinitos.

Artículo 3: A quién se debe honrar con dulía

OBJECIONES

1. Parece que los pecadores no deben ser honrados con dulía, pues el honor de dulía –como dice Aristóteles en *Ethica* (I, 3)– “es la reverencia ofrecida a alguno en testimonio de su virtud”. Pero los pecadores, incluso los prelados, no tienen virtud. Luego quienes los honran dan falso testimonio, lo cual es pecado.

2. San Gregorio en *Regula pastoralis* (I, 2) afirma que “el ejemplo de la culpa se extiende intensamente cuando por reverenciar al orden, se honra a un pecador”. Mas no debe hacerse esto para mostrar un ejemplo de culpa. Luego tampoco debe ser honrado el prelado pecador.

3. El súbdito bueno es más semejante a Dios que el prelado malo. Pero sólo se ofrece honor al hombre en cuanto tiene semejanza a Dios, porque sólo se debe honor a lo divino, como dice Aristóteles en *Ethica* (I, 12). Luego un prelado malo debe ser honrado menos que un súbdito bueno.

4. En contra, Abraham honró a los pecadores que habitaban en Siquem cuando quiso adquirir dos cavernas.

5. Parece que a los demonios debe ofrecerse dulía. Pues en ellos permanece la imagen divina porque los bienes naturales que se les dieron permanecen llenos de luz, como dice Dionisio en *De divinis nominibus* (4). Pero en virtud de la imagen, al hombre se le ofrece dulía. Luego también se le debe exhibir dulía al demonio.

6. Parece que a los seres irracionales debe ofrecerse dulía. Pues en ellos hay un vestigio, el cual es semejanza de Dios como imagen, aun cuando no se manifieste así. Pero lo más y lo menos no diferencian la especie. Luego a ellos se debe dulía.

7. Parece que tampoco debe ofrecerse dulía a los hombres buenos. Pues la dulía expresa servidumbre. Pero no debemos servidumbre a los hombres. Luego tampoco dulía.

SOLUCION

La dulía comporta la reverencia y el honor que puede ofrecerse a alguna criatura. Según dice Aristóteles en *Ethica* (I, 12) como el honor sólo es debido a las cosas divinas, sólo se debe propia y directamente a quienes poseen la gracia y la virtud que los hace divinos. Ahora bien, alguien tiene la virtud de varias maneras: en primer lugar, como virtuoso en acto y así se le debe honor directa, propiamente y en sí. En segundo lugar, como poseyendo la capacidad natural para la virtud, y de esta manera se le debe dar honor a todo el que tiene la imagen –a no ser que esté confirmado en el mal, pues en éste está cerrada la ordenación a la virtud–. En tercer lugar, como ordenado a lograr o conservar la virtud; de esta manera se debe honrar a todos los prelados que se ordenan para guiar a otros hacia la virtud.

RESPUESTAS

1. Los pecadores, aunque no tengan la virtud en acto, la tienen sin embargo como aptitud; y también los prelados, dado que están ordenados para causarla o conservarla.

2. No debe ofrecerse dulía al prelado mientras se encuentre en acto de pecar, pues en él aparece lo contrario al honor. Pero sí debe ofrecérsele dulía antes o después, porque no se sabe en qué estado se encuentra.

3. Al súbdito bueno se le debe en sí una reverencia mayor, pero en razón de la prelación se debe dar una reverencia mayor al prelado malo. Y esto por tres motivos: el primero, porque el prelado hace las veces de Dios, de donde en él se honra a Dios. El segundo, porque es una persona pública y en él es honrada la bondad de la Iglesia o de la república –la cual es mayor que los méritos de una sola persona singular–. El tercero, porque la prelación se refiere a la virtud como la causa que produce virtud en otros. Y ser causa de la virtud de otro, en cuanto tal, es más digno que ser virtuoso, como dice Aristóteles en *Ethica* (IX, 8).

4. Concedemos el cuarto argumento.

5. En los demonios la aptitud natural a la virtud está impedida y por eso a ellos no debe ofrecérseles dulía.

6. La semejanza del vestigio no pone una aptitud hacia la virtud, como sí la semejanza de la imagen, y por eso a ellos no se les debe dulía.

7. No servimos a los santos como dependiendo de ellos, sino con la servidumbre de la reverencia, por cuanto ellos son nuestros guías, ya sea por enseñanza, ya sea por administración, ya por la intercesión y el ejemplo. Y en esto se salva la servidumbre, en cuanto es causa del obrar de otro como fin, no como causa que mueve por coacción o imperio.

“En la dilección, la presentación del sacrificio y la reverencia”. La dilección se refiere al honor interior que se ofrece a Dios; los sacrificios a los bienes exteriores que se toman en su honor; la reverencia, según que le damos como ofrenda nuestro cuerpo, por ejemplo, al postrarnos y otras cosas de este tipo.

“Por una sola adoración, con su carne incontaminada”. Luego parece que el Hijo debe ser más adorado que el Padre, o que él mismo antes de la Encarnación. Y debe decirse que su humanidad sólo es adorada con latría sino por su divinidad, y por eso él no se hace más adorable, sino que en él se adoran más cosas, pues esto que se añade –como se dijo– no se añade a la bondad divina.

“Porque nadie come su carne si antes no la adora”. Se habla del comer espiritual, que no puede hacerse sin reverencia; pero no del sacramental, porque alguno puede comer de manera irreverente. O debe decirse que se habla en cuanto a lo que debe hacerse según la institución de la Iglesia, la cual propone adorar la carne de Cristo antes de ofrecerla como comida, y no en cuanto eso puede hacerse abusivamente.

Consecuencias de la unión para la dignidad de la persona divina

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Si Cristo, en cuanto hombre, es persona; aquí se plantean dos dudas*.

a) Primera duda: Si Cristo en cuanto hombre es substancia o no

-No puede negarse que sea substancia, luego si es substancia, es racional o irracional;

-No puede afirmarse que es substancia irracional, luego ha de ser substancia racional;

-La substancia racional es persona, porque la persona es substancia individual de naturaleza racional

b) Segunda duda: Si Cristo en cuanto hombre es persona,

Objeción: no puede ser persona creada, luego es persona divina, por consiguiente, en cuanto hombre Cristo será Dios.

Respuesta : algunos niegan que Cristo, en cuanto hombre, sea persona porque 'en cuanto hombre' no se pone en lugar de la naturaleza sino de la unidad subsistente.

Si 'en cuanto hombre' indica la substancia de naturaleza racional, no se sigue que sea persona, porque también el alma racional lo es y no es persona.

Objeción : Si se objeta que Cristo, como hombre ha sido predestinado a ser Hijo de Dios, luego en cuanto hombre es Hijo de Dios.

Respuesta : en realidad está predestinado para que si el Hijo de Dios sea en persona aquel hombre, no lo es porque es hombre, sino porque es Hijo de Dios en cuanto hombre.

2. *Si Cristo es hijo natural o adoptivo*

Cristo no es hijo adoptivo, sino natural, porque Cristo es por naturaleza Hijo, y lo es por nacimiento natural.

Objeción : Cristo no es hijo de la Virgen por naturaleza, sino por gracia; luego parece ser hijo adoptivo, de manera que sea hijo natural del Padre e hijo adoptivo de la Virgen.

Respuesta : Cristo es hijo natural de la Virgen, y no adoptivo; y aunque por gracia se ha hecho hombre, ha sido por la gracia de unión (asumiendo la naturaleza humana en la unión de la persona), no de adopción.

Esto lo demuestra con los testimonios de San Jerónimo, San Agustín y San Ambrosio.

3. *Si Cristo es una naturaleza predestinada o persona*.

Puede decirse predestinada la persona del Verbo en cuanto hombre, de manera que en cuanto hombre fuera Dios, y la naturaleza humana está predestinada a que se uniera al Verbo personalmente.

Texto de Pedro Lombardo

[1] *Si Cristo en cuanto hombre es persona, o algo.*–Algunos indagan también a menudo si Cristo, en cuanto hombre, es persona, o incluso si es algo.

La argumentación de ambas partes de la cuestión.– Los argumentos de ambas partes de la cuestión se enfrentan entre sí.

Pues que sea persona ellos lo han explicado por algunas razones. Si en cuanto hombre es algo: o es persona, o sustancia o bien otra cosa. Pero no es otra cosa. Luego o es persona o sustancia. Mas si es sustancia, es racional o irracional. Pero no es sustancia irracional. Luego es racional. En cambio, si en cuanto hombre es sustancia racional, entonces es persona, porque la definición de persona es "sustancia racional de naturaleza individual" (Boecio, *De person.*, 3). Luego, si en cuanto hombre es algo, también en cuanto hombre es persona. Pero al contrario, si en cuanto es hombre es persona: o es la tercera persona en la Trinidad o es otra. Mas no es otra, luego es la tercera persona en la Trinidad. Y si en cuanto hombre es la tercera persona de la Trinidad, entonces es Dios.

Por ésta y otras dificultades algunos dicen que Cristo, en cuanto hombre, no es persona, ni es algo, a no ser que, tal vez, el "en cuanto" sea expresivo de la unidad de la persona. La expresión "en cuanto" tiene muchos significados: unas veces expresa la condición o la propiedad de la naturaleza divina o de la humana. Otras veces expresa la unidad de la persona; otras veces denota el hábito, y aún otras, la causa. El lector prestará cuidadosa atención al sentido de esta distinción y la guardará en el seno de su memoria, para que no se confunda su sentido cuando las palabras se refieren a Cristo.

Si se dice que Cristo en cuanto hombre es sustancia racional, pero de ahí no se deduce que sea persona en cuanto hombre .– Sin embargo no se sigue lo que se infirió en la argumentación vista: si Cristo en cuanto hombre es sustancia racional, entonces es persona. Pues también ahora el alma de Cristo es sustancia racional, y sin embargo no es persona, porque no significa por sí misma, sino más bien en cuanto unida a otra cosa. Mas la descripción de esa persona no fue propuesta junto a las tres personas [divinas].

Otra prueba de que Cristo es persona .– Hay aun otro modo en que se intenta probar que Cristo, en cuanto hombre, es persona: porque Cristo, en cuanto hombre, fue "predestinado" a ser "Hijo de Dios" (*Rom.,* 1, 4). Ahora bien, él es porque como ha sido predestinado, es; luego si en cuanto hombre ha sido predestinado a ser Hijo de Dios, también en cuanto hombre es Hijo de Dios.

Respuesta.– A esto puede alegarse que Cristo es porque para ser predestinado, es; pues ha sido predestinado a ser Hijo de Dios y verdaderamente es Hijo de Dios. Ahora bien, en cuanto hombre ha sido predestinado a ser Hijo de Dios, porque en cuanto

hombre tiene esto mediante la gracia. Sin embargo, no es Hijo de Dios como hombre, a no ser quizás que "en cuanto" sea expresivo de la unidad de la persona; y el sentido es: el mismo que es hombre, es Hijo de Dios, pero que él, siendo hombre, sea Hijo de Dios, lo tiene por gracia. Pero si denota causa, es falso, dado que no es Hijo de Dios porque sea hombre.

[2] *Si Cristo es hijo adoptivo en cuanto hombre, o de algún otro modo*.– En cambio, si se busca si Cristo es hijo adoptivo en cuanto hombre o de otro modo, respondemos que Cristo no es hijo adoptivo de ningún modo, sino tan sólo natural, porque es hijo por naturaleza y no por la gracia de adopción. Ahora bien, no se dice en este caso hijo por naturaleza tal como se dice Dios por naturaleza, pues no se dice que es hijo por aquello por lo que es Dios, dado que es hijo por la propiedad de la natividad, y es Dios por la naturaleza de la divinidad. Y sin embargo se dice hijo por naturaleza, o de la naturaleza, porque es hijo naturalmente, al tener la misma naturaleza que aquél que lo engendró.

Por qué no es hijo adoptivo.– No es hijo adoptivo porque no fue antes, y después fue adoptado como hijo, al modo como nosotros nos decimos hijos adoptivos: porque al nacer como "hijos de la ira" (*Ef.,* 2, 3), por la gracia hemos sido hechos "hijos de Dios" (*Jn.,* 1, 12). En cambio Cristo no fue nunca no-hijo, por eso no es hijo adoptivo.

Otra prueba de que Cristo es hijo adoptivo .– Al respecto, la objeción es que Cristo es hijo del Hombre, es decir de la Virgen, o bien por gracia, o bien por naturaleza, o bien de ambos modos. Mas si lo es por naturaleza, lo es o por la divina o por la humana. Pero no lo es por la divina. Luego lo es: o por la naturaleza humana, o no siendo hijo del hombre por naturaleza. En cambio, si no lo es por naturaleza, entonces lo es tan sólo por gracia. Entonces si lo es por la naturaleza humana, no por ello lo es menos por la gracia. Luego si es hijo de la Virgen por la gracia, parece que es hijo adoptivo, de modo que uno mismo es hijo natural del Padre e hijo adoptivo de la Virgen.

Respuesta.– Al respecto puede decirse que Cristo es hijo de la Virgen tanto por naturaleza o naturalmente, como por gracia. Sin embargo no es hijo adoptivo de la Virgen, porque no se dice hijo de la Virgen por adopción, sino por la unión. Pues es llamado hijo de la Virgen en cuanto que asume en la Virgen al hombre en la unidad de la persona, lo cual sucedió por gracia, no por naturaleza. De ahí que San Agustín en *Super Ioannem* (tract. 74, 3) dice "que el Unigénito sea igual al Padre no se debe a la gracia sino a la naturaleza; pero que el hombre haya sido asumido en la unidad de la persona del Unigénito se debe a la gracia, no a la naturaleza". Luego Cristo no es hijo adoptivo ni de Dios ni del hombre; sino que es hijo de Dios naturalmente y del hombre, naturalmente y por la gracia.

Que sea naturalmente hijo del hombre lo muestra San Agustín en *De fide ad Petrum* (mejor: Fulgencio, 2): "aquél, es decir Dios, se ha hecho naturalmente Hijo del Hombre,

quien es naturalmente hijo unigénito de Dios Padre".

Que no sea hijo adoptivo y sin embargo sea hijo por la gracia, lo prueban con algunos testimonios. San Jerónimo en *In Epistolam ad Ephesios* (1, 5) dice: "de Cristo Jesús está escrito que siempre estuvo junto al Padre y nunca lo precedió la voluntad del Padre para que fuera. Él es hijo por naturaleza, y nosotros por adopción. Él nunca dejó de ser hijo, nosotros hemos sido predestinados antes de ser y recién recibimos el espíritu de adopción cuando creímos en el Hijo de Dios". San Hilario dijo en *De Trinitate* (III, 11): "Dijo el Señor «glorifica a tu Hijo» (*Rom.,* 8, 15), puntualizando que no sólo es hijo por el nombre, sino también por la propiedad. Nosotros somos hijos de Dios, pero este Hijo no fue tal, porque éste es Hijo verdadero y propio por el origen, no por adopción. En verdad, no por designación; por natividad, no por creación". También San Agustín en *Super Ioannem* (tract. 82, 4) dijo: "nosotros somos hijos por la gracia y no por naturaleza; mas el Unigénito lo es por naturaleza no por gracia. ¿Acaso también esto en el Hijo mismo debe referirse al hombre? Así es razonable". San Ambrosio dijo en *De Trinitate* (mejor *De fide,* I, 19): "Cristo es hijo no por adopción sino por naturaleza; por adopción nosotros nos consideramos hijos, él en cambio lo es por la verdad de la naturaleza". Desde esto se muestra con evidencia que Cristo no es hijo por la gracia de adopción. Pues aquella gracia se entiende –como San Agustín (*In Ioan.,* tract. 82, 4)– que él no es hijo por la gracia; pues por la gracia no de adopción sino más bien de unión, el Hijo de Dios es hijo del hombre, y viceversa.

[3] *Si la persona o la naturaleza ha sido predestinada*.– Se indaga si esta predestinación que recuerda el Apóstol (*Rom.,* 1, 4) es de la persona o de la naturaleza. Razonablemente puede decirse que también la persona del Hijo, que siempre fue, ha sido predestinada en cuanto al hombre asumido, para que ella –es decir, el ente hombre– fuera Hijo de Dios; y que la naturaleza humana fuera predestinada a unirse personalmente con el Verbo del Padre.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de considerar lo que conviene o no conviene a la unión de una naturaleza por estar unida a otra en la persona de Cristo, ahora se considera lo que corresponde a la persona de Cristo en razón de la naturaleza humana. Pues ya se dijo en el libro I lo que correspondía a Cristo en razón de la naturaleza divina.

Y esta parte la divide en dos. En primer lugar, indaga si en virtud de la naturaleza humana le corresponde a Cristo lo que parece pertenecer a la dignidad de la naturaleza humana. En segundo lugar, indaga qué es lo que pertenece al defecto, en la distinción 11 "También suele indagarse si simplemente debe decirse y concederse". Y lo primero se divide en dos partes. La primera parte se pregunta sobre lo que pertenece a la dignidad natural de la naturaleza humana, como su carácter personal o individual. La segunda parte, sobre lo que pertenece a la dignidad de la gracia en: "En cambio, si se busca si Cristo es hijo adoptivo".

Sobre la primera parte hace dos cosas: primero, plantea la cuestión. Segundo, objeta ambas partes y lo resuelve en: "Pues que sea persona ellos lo han explicado por algunas razones". Y esto segundo se divide a su vez en dos según las dos vías por las que argumenta la cuestión propuesta. La segunda comienza en: "Hay aun otro modo en que se intenta probar". Y sobre lo primero hace dos cosas. La primera, propone una objeción. La segunda, la resuelve en: "Por ésta y otras dificultades algunos dicen que Cristo". Y sobre la primera, en primer lugar objeta la parte afirmativa; y en segundo lugar, la parte negativa, en: "En cambio, si en cuanto hombre es sustancia racional, entonces es persona".

"Por ésta y otras dificultades algunos dicen que Cristo". Aquí lo resuelve. Y sobre ello pone dos pasos. Primero, responde a la cuestión. Segundo, responde a la la objeción: "Sin embargo no se sigue lo que se infirió en la argumentación vista".

"Hay aun otro modo en que se intenta probar". Aquí presenta otra objeción. Y primero, la plantea. Segundo, la resuelve en: "A esto puede alegarse que Cristo".

"En cambio, si se busca si Cristo es hijo adoptivo". Ahora indaga lo que pertenece a la dignidad de la gracia. Y en primer lugar, sobre la filiación según la adopción. Y en segundo lugar, sobre la predestinación, en "Se indaga si esta predestinación". Y sobre lo primero hace dos cosas. La primera, muestra que Cristo no es hijo adoptivo. La segunda, objeta en sentido contrario: "Al respecto, la objeción es que Cristo es hijo del hombre". Y sobre ello hace tres cosas. Primero, plantea la objeción. Segundo, la resuelve: "Al respecto puede decirse que Cristo es hijo de la Virgen". Tercero, confirma la solución en cuanto a dos cosas. La primera, en cuanto Cristo es hijo natural de la Virgen: "Que sea naturalmente hijo del hombre". La segunda, en cuanto no es hijo por adopción: "Que no

sea hijo adoptivo”.

Cuestión 1

Aquí se tratan de tres cuestiones. La primera, sobre lo que conviene a Cristo en cuanto hombre. La segunda, sobre la adopción. La tercera, sobre la predestinación.

Acerca de lo primero hace dos cosas. 1. Si Cristo en cuanto hombre es Dios; 2. Si Cristo en cuanto hombre es persona.

Artículo 1: Si Cristo en cuanto hombre es Dios, es hombre en cuanto Dios, o ha sido predestinado en cuanto hombre
(III, q16, a2)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que Cristo en cuanto hombre es Dios; pues se lee en *Filipenses* (2, 9): "Le dio el nombre que está sobre todo nombre", y sobre él la *Glossa*: "en cuanto hombre, asumió el nombre de Dios no usurpándolo, sino en verdad". Pero el nombre que se tiene en verdad, se atribuye en verdad de él. Luego en verdad se dice que Cristo en cuanto hombre es Dios.

2. Cristo es Dios por la gracia de unión. Pero la gracia de unión sólo le corresponde en cuanto hombre. Luego es Dios en cuanto hombre.

3. Cristo en cuanto hombre redime los pecados, como muestra *Mateo* (9, 6): "para que sepáis que el Hijo del hombre tiene potestad en la tierra de redimir los pecados". Pero esta potestad es tan sólo de Dios, como dice *Isaías* (43, 25): "Yo soy el que por mí mismo borra tus iniquidades". Luego en cuanto es hombre es Dios.

EN CONTRA, Cristo en cuanto Dios existió desde la eternidad. Luego si en cuanto es hombre es Dios, en cuanto es hombre existió desde la eternidad: lo cual es falso.

Además, Dios y hombre significan naturalezas dispares. Pero en estos casos una no puede convenir a la otra, en lo que es propio de la otra. Luego Cristo no es Dios en cuanto es hombre.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que no es Dios en cuanto es este hombre, pues todo lo que se predica de otro en cuanto es algo, es preciso que sea o una definición o una parte de ella, o un accidente propio de la definición en cuanto se predica en ella; como cuando se dice: 'Pedro, en cuanto hombre, es animal racional mortal' o, 'en cuanto hombre es risible'. Pero Dios no se relaciona de ninguno de estos modos con este hombre. Luego la afirmación "Cristo en cuanto es este hombre es Dios", es falsa.

2. Cristo en cuanto es Dios carece de madre. Luego si Cristo en cuanto es este hombre, es Dios, en cuanto es este hombre carece de madre, lo cual es falso.

3. Suprimido aquello en virtud de lo cual uno conviene con otro, después este uno no es conveniente con el otro. Pero al suprimir de Cristo que sea este hombre, aun le conviene ser Dios, porque desde la eternidad fue Dios mas no fue este hombre desde la eternidad. Luego Cristo en cuanto es este hombre no es Dios.

EN CONTRA, como se dijo en la distinción 7 (q. 1, a 1, co), la proposición “este hombre es Dios” no es una predicación accidental sino esencial. Pero el predicado esencial puede atribuirse a cualquier sujeto repetidamente, como por ejemplo: Sócrates, en cuanto hombre, es animal, porque animal se predica de suyo de ‘hombre’. Luego “Cristo en cuanto es este hombre es Dios”, es verdadera.

Además, ‘este hombre’ manifiesta el supuesto eterno. Pero esta afirmación “Cristo, en cuanto es supuesto eterno, es Dios” es verdadera. Luego también es verdadera la afirmación “Cristo en cuanto es este hombre es Dios”.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que Cristo no ha sido predestinado en cuanto hombre, pues lo que conviene a Pedro en cuanto hombre es preciso que convenga a cualquier hombre. Pero ser predestinado no conviene a cualquier hombre. Luego tampoco le conviene a Cristo en cuanto es hombre.

2. El efecto de la predestinación se corresponde con la predestinación por conformidad; de otro modo ella sería falsa. Pero como Cristo ha sido predestinado a ser Hijo de Dios, el efecto de esta predestinación es ser Hijo de Dios. Luego si Cristo en cuanto hombre no es Hijo de Dios, tampoco en cuanto hombre ha sido predestinado.

EN CONTRA, Cristo fue predestinado, como dice el Apóstol en *Romanos* (1, 4). Pero no en cuanto es Dios, como es claro por lo dicho (en la distinción 7). Luego sí lo es en cuanto es hombre.

SOLUCIONES

Lo que se reitera en alguna proposición cuando digo “en cuanto” es aquello por lo que el predicado conviene al sujeto, por lo que es preciso que de algún modo sea lo mismo que el sujeto, y de algún otro modo sea lo mismo que el predicado. Como término medio en el silogismo afirmativo se compara al predicado como a aquello que de suyo se sigue del mismo –pues nada conviene a alguno en cuanto es animal a no ser lo que de suyo conviene al animal, según todo modo de decir ‘de suyo’. Pero también se compara al sujeto como aquello que de algún modo se incluye en el sujeto. Mas se incluye en el sujeto la misma sustancia misma del sujeto –tanto los antecedentes, como las causas, y tanto los consecuentes como los accidentes–. Pero la sustancia del sujeto es el mismo sujeto y su naturaleza. Por todo lo dicho puede atribuirse algo a Cristo y a cualquier hombre.

Pues si algo se atribuye al hombre en virtud de los principios precedentes, afirmamos: primero, en cuanto a la causa material, puesto que el hombre, en cuanto es compuesto de contrarios, es corruptible. Segundo, en cuanto a la causa formal, y decimos que el hombre, en cuanto posee alma racional, es a imagen de Dios. Tercero, en cuanto a la causa eficiente, y decimos que Pedro, en cuanto nació de tal padre, es su heredero.

Cuarto, en cuanto a la causa final, y decimos que el hombre, por ordenarse a la beatitud, es preciso que sea inmortal en cuanto al alma. Pero si se atribuye algo a algún hombre en virtud de los accidentes, decimos que el hombre, en cuanto es coloreado, es visible. Y si se atribuye algo al mismo en virtud del supuesto, decimos que Sócrates en cuanto Sócrates, es individuo. Mas si se le atribuye algo en virtud de la naturaleza, decimos que el hombre en cuanto hombre, es animal.

SOLUCIÓN I

Cuando se dice que "Cristo en cuanto es hombre, es Dios", con "hombre" puede ser reiterado por la naturaleza, y entonces la afirmación es falsa, porque de suyo no conviene a la naturaleza humana, en cuanto tal naturaleza, que se una con la divina. Pero si se reitera por el supuesto, y dado que el supuesto de la naturaleza humana en Cristo es el supuesto eterno, al cual le conviene por sí mismo ser Dios, la afirmación será verdadera.

Sin embargo este nombre "hombre" sólo se remite a algún supuesto determinado de la naturaleza humana si se le agrega un [adjetivo] demostrativo, y sólo conviene de suyo ser Dios a un determinado supuesto de la naturaleza humana. Por eso si ése [demostrativo] no se agrega, o se entiende algo distinto, no debe concederse que en sentido absoluto, en cuanto es hombre, es Dios.

RESPUESTAS

1. Según se dijo en la distinción 5 (q. 1, a. 1, qla. 3, co) "asumir" significa un cierto movimiento, al cual le es propio el moverse por sí mismo hacia algo, y no le es propio serlo –como a lo negro le conviene por sí mismo moverse hacia la blancura, y sin embrago no le conviene por sí mismo ser blanco–. De manera semejante asumir el nombre 'Dios' puede ser propio de Cristo en cuanto es hombre, y sin embargo 'ser Dios' no es propio de Cristo en cuanto es hombre.

2. El nombre 'Cristo' significa una persona en dos naturalezas, por lo que le corresponde ser Dios por la gracia desde la eternidad. Pero que sea a la vez Dios y hombre, esto es por la gracia de unión. O también debe decirse que aunque la gracia de unión haga al hombre Dios, sin embargo la gracia de unión y el ser Dios no se refieren a lo mismo. Pues ser Dios es propio de este hombre por la persona, y en cambio la gracia le es dada por la naturaleza. De ahí que en cuanto es hombre, posee la gracia de unión si la reiteración se hace en razón de la naturaleza humana; pero no si se hace la reiteración en cuanto el hombre es Dios, sino en cuanto es tal persona.

3. Perdonar los pecados se hace de dos modos. De un modo, por la autoridad, y como esto sólo es propio de Dios, no es propio de Cristo en cuanto hombre si se reiterara en virtud de la naturaleza. De un segundo modo, por el ministerio, y así también corresponde a Cristo en razón de la naturaleza humana.

SOLUCIÓN II

Para que alguna predicación sea esencial, no es necesario que el predicado convenga

de suyo al sujeto según todo lo que se implica en el nombre del sujeto. Basta con que le convenga de suyo por algo que está en él: como raciocinar le conviene de suyo al hombre, no en cuanto tiene cuerpo, sino en cuanto tiene alma; por eso ‘el hombre raciocina’ es predicación esencial. Mas cuando se dice ‘este hombre’ referido a Cristo, por la fuerza de la demostración se incluye un determinado supuesto de la naturaleza humana, que es el supuesto eterno según la segunda opinión. Y a este supuesto le corresponde de suyo ser Dios, por lo que según la segunda opinión ‘este hombre es Dios’ es predicado esencial. Como para que esta afirmación sea verdadera sólo se exige que el predicado convenga de suyo a lo que se reitera, por eso ‘Cristo en cuanto es este hombre, es Dios’, es una afirmación verdadera.

RESPUESTAS

1. Al igual que algo pertenece a la definición de la especie y no a la definición del género, así algo pertenecería a la definición del individuo –si este pudiera definirse– no perteneciendo a la definición de la especie, como parte de la materia, tal como afirma Aristóteles en *Metaphysica* (VII, 3). Por eso, aunque Dios no sea parte de la definición de hombre, sería sin embargo parte de la definición de este hombre Cristo, si pudiera definirse por la persona del Verbo. Luego es evidente que es de suyo.

2. Cuando se dice ‘este hombre’ se señala el supuesto de las dos naturalezas, y ambas entran en su definición, si éste pudiera definirse. Por eso, lo que pertenece a ambas naturalezas le corresponde de suyo. De ahí que Cristo, en cuanto es este hombre, es Dios; y en cuanto es este hombre, es hombre. Una razón semejante se ofrece respecto de lo que se deriva de la otra naturaleza: por eso, en cuanto es este hombre, es el que tiene madre y el que carece de madre, y uno no excluye al otro, dado que no son opuestos, pues no convienen según lo mismo.

3. Suprimido de Cristo todo lo que implica decir ‘este hombre’, no le es propio ser Dios, porque allí se incluye la naturaleza divina y la humana –tal como se dijo–. Pero suprimido lo otro, es decir, la naturaleza humana, se concluye que el Hijo de Dios no podría decirse ‘este hombre’. Sin embargo, en virtud de la naturaleza humana no se verifica la afirmación aludida, y es semejante a decir ‘Pedro, en cuanto hombre, siente’, porque si se suprime intelectualmente lo racional, no habrá hombre permaneciendo el sentiente, como se dice en el *Liber de causis* (prop. 1).

SOLUCIÓN III

Como la predestinación comporta anterioridad, por eso en consecuencia incluye la acción acabada, dado que todo lo que es después de no haber sido, se dice “hecho”. Por eso se afirma que alguien ha sido predestinado en cuanto fue previsto que sería dichoso. Pero todo lo que comporta acción y movimiento, es de suyo conveniente al que llega al término, término en el que, sin embargo, no le es propio estar –como moverse hacia la blancura conviene de suyo a lo no-blanco, al cual no le es propio ser blanco–.

Sin embargo, la predestinación que se atribuye a Cristo es por relación a la gracia de unión, según la cual se "ha hecho" el que el hombre fuera Dios, y el término de tal acción acabada es "ser Dios". Pero lo que accede al término es lo que es asumido para la unión –es decir, la naturaleza humana–; de ahí que en virtud de la naturaleza humana le es propio a Cristo ser predestinado, pero no ser Dios. Por eso, la afirmación 'Cristo en cuanto es hombre, ha sido predestinado', es verdadera, y 'Cristo en cuanto es hombre, es Dios', es falsa.

RESPUESTAS

1. Este argumento se deriva de lo que conviene a alguno en virtud de la naturaleza humana según la noción de especie. Pero ser predestinado es propio de Cristo en virtud de la naturaleza humana particularizada en él. Luego la objeción no es válida.

2. El efecto de la predestinación se corresponde con la predestinación en virtud de aquello a lo que se refiere la predestinación, pero no por las condiciones de dicha predestinación. Porque la predestinación es eterna, pero el efecto es temporal. Y así sucede en este caso: porque Cristo no ha sido predestinado para que en cuanto hombre, sea Hijo de Dios; pero la predestinación misma le compete a él en cuanto es hombre. De ahí es evidente que estas expresiones se refieren a dos aspectos: uno, porque la consecuencia puede referirse a lo que ha sido predestinado; el segundo, porque la consecuencia puede referirse a lo que "es" –que es Hijo de Dios–, sobre lo cual hay predestinación.

Artículo 2:Si Cristo en cuanto hombre es persona, individuo o supuesto
(III, q16, a12)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que Cristo en cuanto es hombre, es una persona, pues como dice Boecio en *De persona et duabus naturis* (3) la persona es la "sustancia individual de naturaleza racional". Pero Cristo en cuanto es hombre, es de este modo. Luego en cuanto es hombre es persona.

2. Lo que conviene a alguno en cuanto es hombre, le conviene a todo hombre en cuanto es hombre. Pero Pedro, en cuanto es hombre, es persona. Luego también lo es Cristo.

3. Decimos que Cristo, en cuanto es hombre, ha hecho algo –por ejemplo, ha comido–, y de manera semejante que en cuanto es Dios, resucitó a un muerto; y de esto no se sigue que Cristo sea dos. Luego parece que, de modo similar, si decimos que Cristo, en cuanto es hombre, es persona, y de igual manera en cuanto es Dios, no se concluye que él sea dos; y así no hay dificultad alguna.

EN CONTRA, lo que corresponde a Cristo en cuanto hombre ha sido asumido. Pero la persona no ha sido asumida –como se vio en la distinción 5 (q. 3, a3, co)–. Luego Cristo no es persona en cuanto es hombre.

Además, es imposible que lo mismo numéricamente convenga a alguno según dos naturalezas diversas. Pero en Cristo hay tan sólo una persona. Luego, como según su naturaleza divina a Él le compete ser persona, según la naturaleza humana no le corresponde serlo; y de este modo en cuanto es hombre no será persona.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que Cristo, en cuanto hombre, es un individuo, pues Cristo en cuanto hombre es algo. Pero no es algo universal, por tanto será algo particular. Luego Cristo en cuanto hombre es un individuo.

2. En el individuo sólo hay la naturaleza de la especie y los accidentes individuantes de la misma. Pero Cristo en cuanto es hombre, posee naturaleza humana y los accidentes individuantes de la misma. Luego en cuanto es hombre es individuo.

3. Todo lo que conviene a la naturaleza humana le es propio a Cristo en cuanto es hombre: como ser pasible y mortal. Pero la naturaleza humana en Cristo es algo individual. Luego Cristo en cuanto hombre es un individuo.

EN CONTRA, en el género de la naturaleza racional, "individuo" no es otra cosa que

"persona". Pero Cristo, en cuanto es hombre, no es persona. Luego tampoco es individuo.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que Cristo, en cuanto hombre, es supuesto o realidad natural, pues se dice "supuesto" o "realidad natural" a lo que posee naturaleza humana. Pero Cristo en cuanto hombre posee naturaleza humana. Luego en cuanto es hombre es supuesto o realidad natural.

2. La naturaleza humana es tan verdadera en Cristo como los accidentes de la naturaleza humana. Pero Cristo, en cuanto es hombre, es sujeto de los accidentes de la naturaleza humana. Luego también en cuanto es hombre, es supuesto o realidad natural.

3. Cristo en cuanto es hombre es una cierta realidad. Pero no hay realidad que no tenga alguna naturaleza. Luego en cuanto hombre es realidad natural.

EN CONTRA, el supuesto de la naturaleza humana es lo mismo que la hipóstasis o persona. Pero Cristo en cuanto es hombre, no es hipóstasis o persona. Luego tampoco supuesto o realidad natural.

Además, en Cristo hay tan sólo un supuesto. Pero Cristo, en cuanto es Dios, es supuesto. Luego en cuanto es hombre no es supuesto.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

En Cristo sólo hay una sola persona, que existe desde la eternidad. Ahora bien, nada eterno es propio de Cristo en cuanto es hombre, hablando con propiedad, como es claro por lo visto (d. 5, q. 1, a. 1), por lo que la afirmación 'Cristo en cuanto es hombre es persona' no es verdadera, a no ser que se repita el supuesto de hombre diciendo 'Cristo en cuanto es este hombre es persona', y ésta es verdadero.

RESPUESTAS

1. Cristo en cuanto hombre es sustancia de naturaleza racional, pero en cuanto es este hombre es sustancia individual de naturaleza racional. De ahí que en cuanto es este hombre, es persona, al igual que en cuanto es este hombre, es Dios.

2. Tampoco Pedro en cuanto hombre es persona, sino en cuanto es este hombre, porque 'hombre es persona' no es una afirmación evidente de suyo, sino 'este hombre es persona'.

3. Cristo obró en cuanto es hombre y en cuanto es Dios, de lo cual se sigue que en Cristo hay dos operaciones. De la misma manera si Cristo fuera persona en cuanto es hombre y también en cuanto es Dios, se seguiría que en el mismo habría dos personas.

SOLUCIÓN II

El individuo se encuentra en las sustancias y en los accidentes, como se ha dicho (d. 6, q. 1, a. 1). Y en cuanto se halla en las sustancias, es propio de él ser subsistente; pero no en cuanto se encuentra en los accidentes. Y en Cristo se halla según ambos modos, sin embargo se predica tan sólo del segundo. La naturaleza humana en Cristo es cierto individuo, pero Cristo no es este individuo sino el individuo subsistente. Y de este modo se considera el individuo en cuanto se predica de Cristo, y así hay en Cristo tan sólo un individuo, al igual que hay una sola persona. Por eso, como Cristo no es persona en cuanto es hombre, tampoco es individuo.

RESPUESTAS

1. Cristo en cuanto es hombre es algo; sin embargo no se deduce que en cuanto es hombre sea algo universal o particular, porque al hombre le acaece ser universal o particular. Por eso la expresión 'hombre es algo particular', es verdad por accidente, pero 'este hombre es algo particular' lo es de suyo. Luego Cristo no es algo particular en cuanto es hombre, sino en cuanto es este hombre.

2. Individuo, en cuanto se predica de Cristo, se dice que es por sí subsistente. Esto no es propio de Cristo en cuanto es hombre, sino en cuanto es este hombre, por eso no es preciso que sea individuo en cuanto es hombre.

3. Lo que conviene a la naturaleza humana, no es preciso que se predique de Cristo del mismo modo que se predica de la naturaleza, porque su naturaleza no se predica directamente y en abstracto sino indirecta y concretamente. De ahí que, si la naturaleza humana es individuo, no se sigue que Cristo, en cuanto es hombre, sea individuo, sino que tenga naturaleza individual.

SOLUCIÓN III

En las proposiciones, "por sí" se da de una manera por parte del sujeto y de otra por parte del predicado; ya que por parte del sujeto basta con que sea tan sólo una de las cosas que se contienen en el sujeto y que convenga al sujeto en cuanto predicado por sí mismo. Y de parte del predicado es preciso que todo lo que está en el predicado convenga por sí al sujeto, de donde la expresión 'hombre es animal blanco' no es por sí, pero 'el hombre blanco es animal' sí es por sí.

Según esto, digo que 'supuesto' o 'realidad natural' comportan dos cosas: una, con relación a la naturaleza común; y la otra, como algo subsistente, en lo cual está esta relación. De los cuales, uno de ellos está en Cristo en cuanto es hombre –es decir, con respecto a la naturaleza común–, pero no por relación al otro, como es evidente por lo dicho, y por eso la expresión 'Cristo en cuanto es hombre es supuesto o realidad natural', es falsa. Sin embargo alcanza la verdad más que alguna otra de las mencionadas, en cuanto estos nombres se imponen por relación a la naturaleza común, por lo que si al supuesto se suman los adjetivos, es verdadera. Pues Cristo en cuanto es hombre supone la naturaleza humana, o es algún supuesto de la naturaleza humana, y esto vale también

para lo que se dijo sobre la persona y el individuo.

RESPUESTAS

1. Por esto es también evidente la solución a la primera objeción.

2. Como los accidentes no pertenecen al ser de una cosa considerado como naturaleza común, por eso en el nombre de sujeto para significarlo sólo se incluye su relación al accidente, y no su carácter de existente por sí mismo, sino como presupuesto. Por eso la noción de sujeto no es similar a la de supuesto.

3. Cristo, en cuanto es hombre es una cierta realidad, y también en cuanto que es hombre pertenece a una naturaleza. De ahí no se sigue que en cuanto es hombre sea realidad natural, porque en la significación del compuesto hay más que en las significaciones de los componentes, tal sucede en muchos casos como, por ejemplo, que no todo el que porta un arma es soldado.

Cuestión 2

Ahora se pregunta por la filiación por adopción, y al respecto se consideran dos cosas. 1. Se indaga de parte del que adopta; 2. Y por parte del adoptado.

Artículo 1: La adopción en cuanto al que adopta

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que no le compete a Dios adoptar a alguien como hijo, pues adoptar es tomar legítimamente una persona ajena como hijo, nieto o sucesor. Para Dios no hay alguna persona ajena, porque él creó a todos. Luego no le compete adoptar.

2. Entre nosotros, el que adopta no es principio del ser del adoptado. Pero Dios es principio del ser de todos. Luego no le compete adoptar a nadie.

3. El que tiene hijos naturales no adopta a ninguno, sino que divide su herencia con los hijos naturales. Pero la herencia de Dios Padre es indivisible, porque es él mismo. Luego como tiene un hijo natural, no le compete adoptar a nadie.

EN CONTRA, la adopción acontece por la bondad del que adopta para con el adoptado. Pero Dios es sumamente bueno y ama a los hombres. Luego a él le compete máximamente la adopción.

Además, todo el que genera hijos por la gracia, los adopta. Pero esto es propio de Dios según *Juan* (1, 12): "Les dio potestad de hacerse hijos de Dios". Luego él adopta.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que adoptar es tan sólo propio de Dios Padre, pues según las leyes adoptar es propio de aquél a quien compete engendrar hijos. Pero en la Trinidad sólo es propio del Padre generar un hijo natural. Luego sólo es propio de él adoptar hijos.

2. Por la adopción nos hacemos hermanos de Cristo. En *Romanos* (8, 29): "Él es el primogénito entre muchos hermanos", pero Cristo sólo es Hijo de Dios Padre, como se dijo (d. 3, q. 1, a. 2). Luego también nosotros somos hijos por adopción solamente del Padre.

3. Como se dijo (d. 1, q. 2, a. 2) sólo el Hijo se encarnó a fin de que el nombre de Hijo no pase a otro. Pero no hay más problema en que el nombre de Hijo pase a otra persona, que el que lo haga el nombre de Padre. Luego adoptar sólo debe atribuirse a Dios Padre, para que el nombre de Padre no pase a otra persona.

EN CONTRA, todo nombre que significa un efecto en la criatura, dicho de Dios, es común a toda la Trinidad. Pero adoptar comporta un efecto en la criatura. Luego compete a toda la Trinidad.

Además, en cuanto somos adoptados como hijos de Dios se dice que Dios es nuestro padre. Pero a toda la Trinidad se la considera nuestro padre, como se dijo (I, d. 18). Luego adoptar es propio de toda la Trinidad.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que la adopción se realiza tan sólo a través del Hijo, por lo dicho en *Gálatas* (4, 4): "Envió Dios a su Hijo nacido de mujer... para que recibiéramos la adopción de hijos".

2. Según Aristóteles en *Metaphysica* (V, 1) "lo que es primero en cualquier género es causa de los que vienen después". Pero la filiación se encuentra primero en el Hijo. Luego por él todos nos hacemos hijos, al igual que por la bondad del Hijo de Dios todos nos hacemos buenos, y por el Padre celestial "toda paternidad recibe un nombre en los cielos y en la tierra", según *Efesios* (3, 15).

3. Pero parece que se realiza mediante el Espíritu Santo, pues según *Romanos* (8, 15): "Habeis recibido el espíritu de adopción como hijos, por el cual clamamos Abba, padre".

4. Por la caridad nos hacemos hijos de Dios, según *1 Juan* (3, 1): "Ved como el Padre nos dio la caridad para que nos llamemos y seamos hijos de Dios". Pero la caridad es el Espíritu Santo. Luego somos adoptados por él.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

La adopción es transferida a la realidad divina por semejanza con la humana. Pues se dice que un hombre adopta a alguien como hijo en cuanto gratuitamente le otorga el derecho de percibir su herencia, al aquél al que no le compete esto por naturaleza. Mas 'herencia del hombre' se llama a aquella por la que el hombre se vuelve rico. Por eso, aquello por lo que Dios es rico es la fruición de sí mismo: por eso es dichoso, y entonces ésta es su herencia. De ahí que a los hombres que no pueden acceder naturalmente a esta fruición, les otorga la gracia por la que el hombre merezca esta dicha, para que le corresponda el derecho a esa herencia. Y según esto se dice que adopta a alguien como hijo.

RESPUESTAS

1. Aunque ninguna persona sea para él ajena en cuanto al ser que participa de Dios, sin embargo sí le es ajena alguna persona en cuanto al derecho de percibir la herencia.

2. Por el hecho mismo de que algún hombre nace de otro tiene derecho a la herencia paterna. De ahí que no le es ajeno que pudiera ser adoptado. Pero del hecho de que uno tenga el ser recibido de Dios, no se deriva el que tenga derecho a la herencia celestial, y por eso el que recibe el ser de Dios por la creación, puede ser adoptado como hijo por la gracia.

3. En la adopción que se da entre nosotros la herencia se reparte ya que no puede ser recibida toda a la vez por muchos. Pero la herencia del cielo se tiene toda junta por venir

del Padre que adopta, y todos los hijos adoptivos la tienen toda junta a la vez. Por eso no hay división ni sucesión en ella.

SOLUCIÓN II

Adoptar es propio de toda la Trinidad, pues una sola es la operación de toda la Trinidad, como una sola es la esencia, y sin embargo puede atribuirse al Padre, en cuanto tiene semejanza con lo que es propio de él.

RESPUESTAS

1. Aunque sólo sea propio del Padre generar al Hijo, que es Dios, sin embargo es propio de toda la Trinidad producir hijos por creación. Y por eso a toda la Trinidad le compete también la adopción de hijos por la gracia.

2. Por la adopción, que es por la gracia, nos hacemos hermanos de Cristo, en cuanto por esta nos hacemos hijos de Dios Padre, no en cuanto nos hacemos hijos de Cristo o del Espíritu Santo.

3. La filiación es la relación del que es por el principio; en cambio la paternidad es la relación del principio. Pero toda la Trinidad es principio de la criatura. Luego con respecto a las criaturas puede extenderse más el nombre de paternidad a las demás personas que el nombre de filiación.

SOLUCIÓN III

Debe decirse que la preposición “por” [*per*] puede dar a conocer dos causas. La primera, la causa agente como medio, y así Dios Padre nos adopta “por” el Hijo, para hablar correctamente, porque “por” él, Dios Padre llevó muchos hijos a la gloria; según *Hebreos* (2, 10), en cuanto lo envió al mundo como Salvador. La segunda, puede denotar la causa formal, y esto de dos modos: uno, como inherente, el otro como ejemplar. Pues, primero, si es inherente, somos adoptados “por” el Espíritu Santo, al cual se atribuye la caridad, en cuanto que la merecemos formalmente. Por eso se lee en *Efesio* (1, 13): “Estáis signados en el Espíritu Santo prometido, que es prenda de nuestra herencia”. Pero, segundo, si en cambio designa la causa ejemplar formal somos adoptados “por” el Hijo, según *Romanos* (8, 29): “A los que conoció con anterioridad los hizo conformes a la imagen de su Hijo, para que Él sea el primogénito entre muchos hermanos”. Y por esto es evidente la respuesta a las objeciones.

Artículo 2: La adopción en cuanto a lo que es adoptado
(III, q23, a3 y a4)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que a todas las criaturas les compete ser adoptadas, pues decimos que Dios es nuestro Padre porque nos creó, según *Deuteronomio* (32, 6): "¿acaso él mismo no es tu padre?". Pero no es padre de las criaturas por naturaleza, pues de esta manera es padre sólo de Cristo. Luego es padre por adopción, entonces es propio de todas las criaturas ser adoptadas.

2. Al crear algo Dios lo asume haciéndolo participar de sus bienes sólo por su bondad. Pero la adopción sólo parece ser esto. Luego a cualquier criatura le es propio ser adoptada.

3. Por la creación misma Dios imprime su imagen en la criatura racional, según la cual se dice hija de Dios. Pero sólo nos adopta en cuanto nos hace hijos suyos. Luego debido a la creación al menos adopta a los hombres.

EN CONTRA, como es evidente por lo dicho, la adopción de los hijos se hace por el Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo no es dado por la creación. Luego tampoco la adopción es dada tan sólo por la creación.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que a los ángeles tampoco les es propio el ser adoptados, pues es adoptado el que no se halla en la casa del paterfamilias y entra en ella. Pero los ángeles siempre estuvieron en la casa de Dios, dado que fueron creados en el cielo empíreo. Luego a ellos no les es propio ser adoptados.

2. Como dice el texto [de las *Sententiae*]: "nos decimos hijos adoptivos: porque al nacer como «hijos de la ira», por la gracia hemos sido hechos «hijos de Dios»". Pero los ángeles nunca fueron hijos de la ira. Por tanto, nunca fueron no hijos, al menos según aquellos que dicen que los ángeles fueron creados en gracia. Luego a los ángeles no les compete ser adoptados.

3. En *Gálatas* (4, 4) se dice: "Dios envió a su hijo para que recibiéramos la adopción de hijos". Pero el Hijo de Dios no fue enviado a los ángeles, porque no se ha hecho ángel como se ha hecho hombre, al modo como se dice que fue enviado a los hombres. Luego no compete a los ángeles ser adoptados.

EN CONTRA, se dice que los hombres son adoptados por el Espíritu Santo que es dado a los hombres, como es evidente por lo dicho. Pero el Espíritu Santo habita en los ángeles al igual también que en los hombres. Luego los ángeles, como los hombres, se

dicen adoptados.

Además, los ángeles son llamados hermanos y compañeros nuestros. Pero esto quiere decir que fueron adoptados al igual que nosotros por el mismo padre y para la misma herencia. Luego a los ángeles les corresponde ser adoptados.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que Cristo es también hijo adoptivo, pues San Hilario en *De Trinitate* (II, 27) dice que "la dignidad de la potestad no se pierde mientras se adopta la humildad de la carne", hablando de la humanidad de Cristo. Luego Cristo en cuanto hombre es hijo adoptivo.

2. Si decimos que Cristo es hijo adoptivo, no parece seguirse alguna dificultad, pues no se deriva de ahí que será hijo de la ira, o tampoco que no sea hijo a veces, porque los ángeles nunca fueron hijos de la ira, y sin embargo sí se dicen hijos adoptivos. Luego nada impide decir que Cristo es hijo adoptivo.

3. La dignidad del hijo adoptivo es mayor que la del siervo. Pero Cristo en cuanto hombre se dice siervo, según *Filipenses* (2, 7). Luego con mayor razón puede decirse hijo adoptivo.

4. Por la inhabitación del Espíritu Santo el hombre se hace hijo adoptivo. Pero sobre Cristo se posó el Espíritu Santo, como dice *Isaías* (11, 2). Luego Cristo debe decirse hijo adoptivo.

5. Dice San Agustín en *De praedestinatione Sanctorum* (16): "cualquier hombre se hace cristiano desde el inicio de su fe por la gracia por la que este hombre desde su inicio fue hecho Cristo". Pero cualquier hombre se hace cristiano desde el comienzo por la gracia de la adopción. Luego también este hombre fue hecho Cristo por la gracia de la adopción, y así es hijo adoptivo.

EN CONTRA, sobre *Romanos* (1, 4): "el Hijo de Dios en su poder ha sido predestinado", dice San Ambrosio: "leí y releí las Escrituras y no encontré nunca que Cristo fuera hijo adoptivo". Luego no debe decirse hijo adoptivo.

Además, adoptar compete a toda la Trinidad. Pero si Cristo fuera hijo adoptivo sería hijo de la Trinidad, lo cual no puede ser, como se dijo (d. 4, q. 2, a. 1, sc).

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Como se dijo (d. 8, q. 1, a. 1, ad5) es propio de la noción de filiación que el hijo sea producido a semejanza de la especie del generante. En cambio, el hombre, en cuanto es producido en la participación del entendimiento, es hecho a semejanza de la especie del

mismo Dios, dado que el término superior de lo que en la naturaleza creada participa la semejanza de la naturaleza increada es la intelectualidad. Por eso sólo la criatura racional se dice “a imagen” (II, d. 16). De ahí que sólo la criatura racional asume el nombre de filiación por la creación.

Pero la adopción, como se dijo, requiere que el adoptado adquiera el derecho a la herencia del que lo adopta. Mas la herencia de Dios es su misma beatitud, de la que sólo es capaz la criatura racional, que no la adquiere por ser creada sino como don del Espíritu Santo, según se dijo. Por ello es evidente que a las criaturas irracionales la creación no les da ni la adopción ni la filiación, en cambio a la criatura racional le da la filiación pero no la adopción.

RESPUESTAS

1. La filiación por adopción añade a la filiación por creación como lo perfecto a lo disminuido, y la gracia a la naturaleza. Por eso, por la creación el hombre no se hace hijo natural ni adoptivo, y sin embargo se dice hijo de la creación. Pero las criaturas irracionales no se dice de ningún modo.

2. Para la adopción no es suficiente con participar en cualquier bien, sino la participación en la herencia. De ahí que ninguna criatura se dice adoptada porque Dios le participe algún bien suyo, a no ser que le participe su herencia que es la divina bienaventuranza.

3. Se responde como a la primera objeción.

SOLUCIÓN II

Tal como la fruición beatífica excede a la naturaleza humana, así también excede a la naturaleza angélica. De ahí que como a este hombre se le da por la gracia y no porque le sea debido por su naturaleza, así también se le da al ángel. Por eso compete al hombre ser adoptado, y así al ángel.

RESPUESTAS

1. La casa de Dios en la que son introducidos los hijos adoptivos no se llama cielo empíreo sino beatitud divina, en cuanto que Dios descansó en sí mismo y hace descansar en sí a los otros. Y en esta casa no estuvieron siempre ya que no fueron creados bienaventurados.

2. En la adopción ocurre que es adoptado el hijo de la ira o el que en un tiempo anterior no fue hijo. Por eso en el texto [de las *Sententiae*] se pone más para evidenciar la adopción que por necesidad. Pero es propio de la necesidad de adopción que en la naturaleza sea primero el que no es hijo que el hijo, de modo que la filiación no le sea propia en virtud de su naturaleza, sino por alguna gracia conferida. Y así exactamente se da en el ángel.

3. Aunque la misión del Hijo en la carne no se ha hecho para los ángeles, sin embargo, sí tuvo para ellos una misión que está en la mente, como se dijo (I, d. 3).

SOLUCIÓN III

De ningún modo debe decirse que Cristo es hijo adoptivo, ya que a él le compete por su naturaleza tener derecho a la herencia paterna, según la cual nació eternamente del Padre, dado que todo lo que tiene el Padre es suyo, como se dice en *Juan* (16, 16). De ahí que él no adquiere este derecho por la gracia que le adviene, como podría decirse del hijo adoptivo.

RESPUESTAS

1. La humanidad es adoptada no en su cabeza sino en sus miembros, y así debe entenderse lo dicho por Hilario. O incluso debe decirse que aunque la adopción de algún modo pudiera ser referida a la naturaleza creada –que por la gracia se extiende hasta participar la bondad divina en la unidad de la persona divina–, sin embargo no es preciso que convenga al supuesto, al que naturalmente conviene ser dichoso.

2. Se sigue esta dificultad: que Cristo –al menos por la naturaleza o por el entendimiento– sería antes no hijo que hijo, como sucede en los ángeles. Sin embargo esto de ningún modo puede sostenerse en cuanto a la segunda opinión, que sostiene que ningún supuesto se entiende antes que la unión, y que la filiación puede convenir sólo al supuesto perfecto.

3. Cuando Cristo se dice siervo, tan sólo comporta sujeción. Por eso Cristo se dice siervo en cuanto hombre, como menor que el Padre, pero no comporta la adquisición por la gracia de lo que le es propio por naturaleza como hijo adoptivo. Por eso de algún modo se concede a Cristo el nombre de servidumbre, pero no el nombre de adopción.

4. Los demás hombres adquieren derecho a la herencia celestial por la inhabitación del Espíritu Santo como algo nuevo que no les compete por naturaleza, como sí le compete al Hijo de Dios. Por eso no se dice ser adoptado por la inhabitación del Espíritu Santo.

5. La semejanza se da en cuanto a la noción de gracia, porque ambas se dan sin méritos precedentes, no en cambio en cuanto al efecto, pues ésta es la gracia de unión según la cual deviene hijo natural. Pero la gracia por la que el hombre se hace cristiano no lo vuelve hijo natural, sino tan sólo hijo adoptivo.

Cuestión 3

A continuación se considera una cosa sobre la predestinación de Cristo.

Artículo 1: Si la predestinación de Cristo se refiere a la naturaleza o a la persona

SUBCUESTIÓN I

OBJECIONES

1. Se trata si la predestinación de Cristo es propia de la naturaleza o de la persona, y parece que no se refiere a la naturaleza sino a la persona, pues la predestinación de Cristo se refiere a la filiación, dado que "predestinado es el Hijo de Dios en su poder", según *Romanos* (1, 4). Pero la filiación no compete a la naturaleza. Luego la predestinación no se refiere a la naturaleza.

2. Parece que estar predestinado se dice de aquél de quien es propio el obrar, porque también le es propio ser feliz. Pero el obrar es propio del supuesto no de la naturaleza. Luego la predestinación no es propia de la naturaleza.

3. La noción de naturaleza humana es la misma en Cristo y en los demás hombres. Pero en los demás hombres la predestinación no se refiere a la naturaleza. Luego tampoco en Cristo.

EN CONTRA, dice la *Glossa* sobre *Romanos* (1, 4) que "la predestinación es de un único modo en aquél que no siempre fue". Pero en Cristo nada hay que no haya sido siempre, salvo la naturaleza humana. Luego la predestinación se refiere a la naturaleza.

Además, alguno está predestinado porque Dios prevé que estará unido por la gracia de unión. Pero desde la eternidad la naturaleza humana ha sido prevista por Dios para estar unida por la gracia de unión. Luego la naturaleza humana ha sido predestinada en Cristo.

SUBCUESTIÓN II

OBJECIONES

1. Parece que la predestinación de Cristo no se corresponde con nuestra predestinación, pues según San Agustín la que a nosotros nos está predestinada es "con la intención de obtener misericordia" (*De praed.*, 3). Pero esto no es propio de la predestinación de Cristo, pues él nunca fue mísero. Luego la noción de su predestinación y de la nuestra no es la misma.

2. El efecto de la predestinación es la gracia. Pero en Cristo la gracia es diferente de la gracia en nosotros, pues nuestra gracia no es por la unión en la persona, como la de él. Luego no es la misma la noción de predestinación en él y en nosotros.

3. Las operaciones difieren por los términos. Pero la filiación natural en la que termina la predestinación de Cristo no es la misma que la filiación por adopción, en la que termina nuestra predestinación. Luego no hay una sola noción de predestinación.

EN CONTRA, a ambas predestinaciones les compete una sola definición, es decir: "la predestinación es la preparación de la gracia en el presente y de la gloria en el futuro".

Luego tienen una misma noción.

Dice la *Glossa* a *Romanos* (1): "en Cristo precedió un espléndido ejemplo de nuestra predestinación". Luego hay una misma noción, porque el ejemplo y el ejemplificado tienen la misma noción.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que su predestinación es causa eficiente de nuestra predestinación, pues en *Efesios* (1, 5) se dice: "nos predestinó a ser hijos adoptivos por Jesucristo". Pero el término "por" [*per*] denota causa eficiente, cuando se dice que el Padre obra "por" el Hijo. Luego su predestinación es causa eficiente de nuestra predestinación.

2. Parece que es causa ejemplar porque se dice en *Romanos* (8, 29): "a los que predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo". Pero la imagen se refiere a la ejemplaridad. Luego es la causa ejemplar de nuestra predestinación, como su resurrección es causa ejemplar de nuestra resurrección.

3. Parece que es causa final, pues nuestra predestinación parece ordenarse a completar el cuerpo de Cristo, según es evidente en *Efesios* (4, 12). Por eso él parece ser el fin de nuestra salvación. Luego también su predestinación es el fin de la nuestra.

EN CONTRA, lo eterno no tiene causa. Pero nuestra predestinación es eterna. Luego no tiene como causa la predestinación de Cristo.

Además, Cristo sólo fue predestinado en cuanto hombre. Pero él, en cuanto es hombre, no es causa nuestra sino sólo en cuanto es Dios. Luego su predestinación no es causa de nuestra predestinación.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

La predestinación se toma tanto en un sentido común como en uno propio. En primer lugar, en sentido común se toma como la presciencia y la preordenación de cualquier cosa. Y así es evidente que puede haber predestinación en la naturaleza. En segundo lugar, se toma en sentido propio cuando comporta el orden del predestinado a la gracia. Ahora bien, la gracia realiza la unión de la criatura con Dios. Y ésta puede ser de dos maneras. La primera, por la operación según la cual estamos unidos con Dios conociéndolo y amándolo. La segunda, en la persona, y de este modo la naturaleza humana estuvo unida a Dios. Por eso, como la predestinación de Cristo se ordena a la gracia de unión en la persona, puede decirse que la naturaleza fue predestinada o la persona en virtud de la naturaleza.

RESPUESTAS

1. La predestinación de Cristo tiene como efecto primero la misma unión, por eso, como la unión pertenece a la naturaleza, puede decirse también que es predestinada,

aunque a ella no le competa la filiación, porque la filiación no es el efecto primero de la predestinación, sino que sigue a la unión.

2. Esa razón procede de la felicidad de la criatura en cuanto ella está unida a Dios mediante la operación. En cambio la naturaleza misma es beatificada porque está unida a Dios en la persona.

3. Por eso es evidente la respuesta a la tercera, dado que la predestinación de los demás hombres no se realiza por la unión en la persona sino en la unión por la operación.

SOLUCIÓN II

En la predestinación se requieren muchas cosas por parte del que predestina y por parte del predestinado, tanto según el término inicial [*a quo*] como según el término final [*ad quem*] en virtud de lo cual puede haber diversidad entre la predestinación de Cristo y la nuestra.

Por un lado, por parte del que predestina, que es Dios, no hay diversidad entre la predestinación de Cristo y la nuestra. Pero la diferencia se da por parte del predestinado: pues en nosotros se refiere a la persona, y en Cristo se refiere a la naturaleza, como se dijo. De manera similar hay diferencia por parte del término inicial [*quo*]: en nosotros, a fin de liberarnos del pecado, según la *Glossa* a *Romanos* (8, 30): "a los que predestinó los llamó", pero no así en Cristo dado que no contrajo pecado ni pecó.

Ahora bien ninguna de estas diferencias diversifica la noción de predestinación, sino sólo la que es esencial y específica. Pero la diferencia específica de cualquier movimiento u operación se toma por parte del término final [*ad quem*]. En cuanto término final de la predestinación, no hay una misma noción en Cristo y en nosotros. Pues la predestinación de Cristo es "para" la unión en la persona, y nuestra predestinación es "para" la unión por la operación o por el hábito que nos asemeja. Y estas dos uniones no tienen una misma noción sino que se relacionan según lo anterior y lo posterior, y lo perfecto y lo disminuido. Por eso la predestinación de Cristo y la nuestra no tienen unívocamente la misma noción sino una noción análoga.

Y por lo dicho es fácil responder a las objeciones.

SOLUCIÓN III

En la predestinación hay dos aspectos, uno eterno: la operación misma de Dios; y otro temporal: el efecto de la predestinación. Luego nuestra predestinación en cuanto a lo que es eterno en ella, no tiene causa. En cuanto al efecto puede tener causa en la medida en que su efecto se produce mediante algunas causas creadas.

Según esto la causa eficiente de nuestra predestinación es la predestinación de Cristo en cuanto Él es el mediador de nuestra salvación. Es la causa formal en cuanto estamos predestinados a ser hijos de Dios a su imagen. Y es la causa final en cuanto nuestra

salvación redunda en su gloria.

Y por esto es clara la resolución de las objeciones.

"Algunos dicen que Cristo, en cuanto hombre, no es persona, ni es algo". La primera parte es concedida por todas las opiniones, la segunda no, sino tan sólo por la tercera, porque las dos primeras opiniones dicen que Cristo en cuanto es hombre, es algo. Luego negarlo es un error.

"La expresión 'en cuanto' tiene muchos significados". Esa división se toma por comparación a la repetición del sujeto de la proposición. La repetición se refiere o a lo que antecede al sujeto –y así denota la causa–, o a lo que sigue al sujeto –y así denota hábito o cualquier otro accidente–, pero especialmente denomina el hábito según la tercera opinión. O también 'en cuanto' denomina o al sujeto mismo, y esto en cuanto a la naturaleza, y así expresa la condición de la naturaleza, o al supuesto, y así denota la unidad de la persona en Cristo.

"Mas la descripción de esa persona no fue propuesta". Pero en contra, Boecio directamente la pone en esa materia en *De persona et duabus naturis*. Mas debe decirse que el Maestro dice verdad, si se toma estrictamente lo que se pone en la división; pero Boecio lo toma en sentido amplio. Y esto es evidente en el libro I, distinción 25.

"Ahora bien, no se dice en este caso hijo por naturaleza". Dios se dice por naturaleza como formalmente, pero el Hijo se dice por naturaleza no formalmente sino en cuanto al modo del origen, que procede a modo de naturaleza.

"Cristo no fue nunca no-hijo", ni antes en el tiempo, como nosotros, ni antes por naturaleza o por el entendimiento, como los ángeles que fueron creados en gracia.

"Cristo es hijo […] de la Virgen, o bien por gracia, o bien por naturaleza". Pero en contra, naturaleza y gracia se distinguen por oposición. Luego lo que se debe a la gracia no se debe a la naturaleza. Además, Cristo es hijo de la madre como lo es cualquier otro hombre. Pero los demás hombres no son hijos de su madre por la gracia. Luego tampoco Cristo. A lo primero debemos decir que la gracia de unión no se opone a la naturaleza, pues por ella una sola persona deviene en dos naturalezas. Y así lo que está en ella por la gracia de unión, está naturalmente en una y otra de las naturalezas. A lo segundo debe decirse que Cristo en cuanto hombre, nacido de la madre, no fue por la gracia sino que nació a la vez como Dios y como hombre por la gracia de unión.

"Pero este Hijo no fue tal". Luego parece que la filiación se afirma equívocamente. Y debe decirse que no se afirma ni unívoca ni equívoca sino análogamente, como las demás cosas que se dicen de Dios y las criaturas.

"Por el origen, no por adopción". Esto se dice contra Nestorio que como ponía en

Cristo dos personas, no pudo poner la unión sino por la gracia. Así se seguiría que la persona del hombre no es Hijo de Dios sino por la gracia habitual de la adopción, como nosotros.

"En verdad, no por designación". Esto lo dice contra Sabelio, quien afirmó que las personas se distinguen tan sólo nominalmente.

"Por natividad, no por creación". Esto lo dice contra Arrio, quien afirmaba que el Hijo de Dios es criatura.

Si puede decirse que Cristo es criatura

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Muestra que en sentido absoluto no debe decirse de Cristo que ha sido creado.*

– Siguiendo a San Agustín, no debe decirse que, en sentido absoluto, Cristo o el Hijo de Dios sea criatura, porque por Él han sido hechas todas las cosas, por tanto él mismo no ha sido hecho ni es criatura.

– Lo mismo enseña San Ambrosio contra los arrios, quienes afirmaban que, en sentido absoluto, Cristo era criatura.

2. *Si puede decirse de Él que, con alguna restricción, es creado en cuanto hombre.*

– Con esta limitación, Cristo en cuanto hombre, puede ser considerado creado, porque *se ha hecho hombre*, pues se dice que el Verbo se ha hecho carne y es de mujer, luego en cuanto hombre ha sido hecho, y es criatura.

– San Ambrosio enseña que según la carne el Hijo de Dios no sólo ha nacido sino que ha sido hecho.

Respuesta a las objeciones :

– La noción de “criatura” no es propia de Dios, quien asume, sino de la carne asumida.

– Si se argumenta “si, en cuanto hombre, Cristo es criatura: o es racional, o es no-racional, o es Dios o no”, queriendo probar “porque en cuanto hombre es substancia no divina, luego será substancia no divina”: con estas locuciones así limitadas no puede inferirse que en sentido absoluto Cristo sea criatura.

[1] *Si Cristo es criatura: o creado o hecho.*– También suele indagarse si simplemente debe decirse y concederse que Cristo se ha hecho, o creado, o será creado. A lo cual se responde que esto se dice con menos propiedad en sentido absoluto y sin alguna determinación. Y si a veces, a causa de la brevedad, se enuncia en sentido absoluto, sin embargo nunca debe ser entendida así porque como dice San Agustín en *De Trinitate* (I, 13) "cuando hablamos de Cristo, el lector prudente, diligente y piadoso debe entender qué y en qué sentido y en virtud de qué debe entenderse".

Muestra que Cristo o el Hijo de Dios no fue hecho o creado en *De Trinitate* (I, 6), diciendo: "«En principio era el Verbo y el Verbo se ha hecho carne y todo fue hecho por él» (*Jn.,* 1, 1, 3 y 14). Y no dice 'todas las cosas' sino lo que fue hecho, es decir, toda criatura. Por eso parece claro que él no fue hecho, aquél por el que todo fue hecho; y si no fue hecho, no es criatura. Ahora bien, si no es criatura, es de la misma sustancia que el Padre. Pues toda sustancia que no es Dios, es criatura; y lo que no es criatura, es Dios. Ahora bien, si el Hijo no es de la misma sustancia que el Padre, entonces es una sustancia que ha sido hecha; y si es una sustancia que ha sido hecha, no todo ha sido hecho por él. Sin embargo «todo ha sido hecho por él»". Por tanto no es una sustancia hecha, sino una sola sustancia no hecha con el Padre. Además, en el mismo lugar *De Trinitate* (I, 6): "Si el Padre hizo al Hijo, a Él el Hijo mismo no lo hace, y no todo fue hecho por el Hijo. Ahora bien, 'todo fue hecho' por el Hijo. Luego él no fue hecho para que, con el Padre, hiciera todo lo que fue hecho".

El mismo San Agustín en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (q. 67): "Se considera criatura a todo lo que hizo Dios Padre por el Hijo; quien no puede ser llamado criatura porque por él fue hecho todo". San Ambrosio en *De Trinitate* (mejor: *De fide,* I, 14) afirma: "Probamos que el Hijo de Dios no es criatura. Pues oímos en el Evangelio que el Señor mandó a sus discípulos: «Predicad el Evangelio a toda criatura» (*Mc.*, 16, 15). Y quien dice 'toda criatura' no excluye a ninguna. ¿Y dónde están quienes llaman a Cristo criatura? Pues si fuera criatura se enviaría a sí mismo a predicar el Evangelio", y estaría sujeto a la vanidad porque, como lo atestigua el Apóstol (*Rom.*, 8, 20): "toda criatura está sujeta a la vanidad". "Entonces Cristo no es criatura sino creador que manda a los discípulos el oficio de enseñar a las criaturas".

[2] *La perfidia y el castigo de Arrio. San Ambrosio en De Trinitate.*– "Se lee que la perfidia de Arrio fue ésta: que Cristo se hiciera criatura. Por eso "las vísceras de Arrio fueron desparramadas y murió repentinamente, postrado cara a tierra, profiriendo con su sucia boca eso por lo que negaba a Cristo" (mejor *De fide,* I, 19).

En qué sentido se dice que Cristo fue hecho.– Por éste y otros muchos testimonios hemos aprendido que no debemos reconocer que en sentido absoluto "Cristo fue hecho,

o es criatura". Pero una vez añadida una determinación, puede decirse esto correctamente: como si se afirma hecho según la carne o según el hombre, de manera que lo hecho no se atribuya a Dios sino a la humanidad. Pues como dice San Ambrosio en *De Trinitate* (mejor: *De fide,* I, 14): "No fue hecho Dios, sino que Dios nació Hijo de Dios; después, según la carne, fue hecho hombre de María. «Dios envió a su Hijo hecho de mujer, hecho bajo la Ley» (*Gal* ., 4, 4). Dice 'su' hijo, a saber, no uno entre muchos. Cuando dice 'su', significa la propiedad de la generación eterna. Luego afirma 'hecho de mujer' de manera que la obra no sea atribuida a la divinidad sino a la asunción de un cuerpo. Luego dice 'hecho de mujer', en virtud de la recepción de la carne; 'bajo la Ley', en virtud de la observancia de la Ley". "La generación no es contraria a la generación, ni la carne a la divinidad" (San Ambrosio, *De incarn.,* 5). "Pues Dios eterno tomó el sacramento de la Encarnación, no dividido, sino uno, y uno en ambos, es decir, en la divinidad y en el cuerpo. Pues uno no es por el Padre y otro por la Virgen, sino que lo mismo es de un modo por el Padre y de otro por la Virgen". Que 'fue hecho' "según la recepción de nuestra naturaleza, no según la sustancia de la vida eterna" (*De incarn.,* 5). De él "leemos «primogénito» y «unigénito»; primogénito, porque nadie hubo antes que él; unigénito, porque ninguno estuvo después de él" (San Ambrosio, *De fide,* I, 14). Por esto se enseña de modo evidente con qué comprensión debe ser tomado entonces cuando se afirma que Cristo fue hecho: o en sentido absoluto, o con algún aditamento – como obra hecha, o criatura que no se refiere a Dios que asume sino al hombre asumido.

En Dios no puede haber criatura, como dice San Ambrosio en *De Trinitate* (mejor: *De fide,* I, 16): "¿Acaso Cristo fue hecho por algo pronunciado? ¿Acaso Cristo fue creado por algún mandato? ¿De qué modo, en Dios, puede estar una criatura? Ahora bien Dios es de naturaleza simple, no conjunta y compuesta; y en su naturaleza tiene tan sólo lo que es divino, en lo cual nada acaece".

Luego aun si Cristo es llamado criatura en cuanto hombre, sin embargo no debe predicarse en sentido absoluto que Cristo sea criatura. Tampoco de lo que es Cristo en cuanto hombre se dice que es criatura, pues alguno puede proseguir argumentando de este modo: si, en cuanto hombre, Cristo es criatura, o es racional, o es no racional, o es Dios o no, tratando de probar por esto que Cristo es algo no divino, porque lo que él es, lo es en cuanto hombre. Por eso, si en cuanto hombre es alguna sustancia no divina, Él es ciertamente algo no divino. Ahora bien, este proceso de argumentación por estas expresiones metafóricas no es correcto. Pues aquella locución por la que Cristo se dice criatura –o en sentido absoluto o con alguna adición–, es metafórica.

División del texto de Pedro Lombardo

"También suele indagarse si simplemente debe decirse y concederse que Cristo se ha hecho, o creado, o será creado". Después de haber considerado de qué manera puede o no decirse de Cristo lo que compete a la dignidad en la naturaleza humana, ahora el Maestro considera de qué modo puede decirse de Dios lo que es propio del defecto de la naturaleza humana. Y se divide en dos partes. La primera, si puede decirse de Cristo el nombre criatura que se atribuye a la naturaleza humana. La segunda, si aquellos defectos que se siguen de ella, en cuanto criatura o de otro modo, le pueden corresponder, en la distinción 12: "Después de lo dicho se indaga si ese hombre comenzó a ser". Y lo primero lo divide en tres. En primer lugar, plantea la cuestión. En segundo lugar, la determina en: "A lo cual se responde que esto se dice con menos propiedad". En tercer lugar, excluye objeciones que podrían formularse contra la solución: "Luego aun si Cristo es llamado criatura en cuanto hombre". Y lo segundo se divide en dos cosas: primera, determina la cuestión propuesta. Segunda, confirma la determinación, y primero en cuanto a que Cristo no puede decirse criatura en sentido absoluto: "Muestra que Cristo o el Hijo de Dios no fue hecho o creado". Segundo, en cuanto a que podría decirse criatura con alguna determinación, es decir, en cuanto hombre: "Pero una vez añadida una determinación, puede decirse esto correctamente".

Cuestión Única

Aquí se tratan cuatro puntos. 1. Si el Hijo de Dios es criatura; 2. Si Cristo, o ese hombre, puede decirse criatura; 3. Si es criatura, en cuanto hombre; 4. Si todo lo que conviene a la naturaleza humana puede predicarse de Cristo.

Artículo 1: Si el Hijo de Dios es criatura

OBJECIONES

1. Parece que el Hijo de Dios es criatura, pues en *Eclesiastés* (24, 14): "desde el comienzo y antes de los siglos fui creada", y se habla de la sabiduría divina. Pero el Hijo de Dios es la sabiduría de Dios. Luego él es criatura.

2. Todo lo que está sujeto a Dios o es menos que él, es criatura. Pero el Hijo de Dios es de esta clase, como es evidente en *Juan* (14, 28): "El Padre es más grande que yo", y en *1 Corintios* (15, 27) se dice que el Hijo estará sujeto al Padre a quien él sujetó todas las cosas. Luego el Hijo de Dios es criatura.

3. Las acciones se relacionan entre sí como los términos de las acciones. Mas el ser, que es término de la creación, es anterior a cualquier otra forma en la que se terminan otras acciones. Por tanto la creación es anterior a todas las otras acciones o producciones. Pero lo posterior siempre presupone lo anterior. Luego como la generación corresponde al Hijo de Dios en cuanto se dice nacido, parece que también le corresponde la creación, en cuanto se dice creado.

4. Como prueba Avicena en su *Metaphysica* aquello cuya esencia es su ser, es necesario que sea por sí mismo. Pero lo que es de esta clase, no tiene el ser por otro, porque lo que es necesario que sea en sentido absoluto, no es en virtud de otra cosa, como también dice Aristóteles en *Metaphysica* (V, 5). Pero el Hijo tiene el ser por otro. Por tanto, aquello cuya esencia es su ser no tiene el ser por otro. Luego no es necesario que sea, y su esencia no es su ser. Luego es criatura.

5. Todo lo que tiene causa de su ser, es criatura. Pero el Hijo tiene causa de su ser, dado que el "Padre es causa del Hijo", como dice el Crisóstomo y lo conceden todos los doctores griegos. Luego el Hijo es criatura.

6. Todo lo que se engendra, se engendra para que sea. Mas lo que es, no se engendra para que sea, porque ya es. Por tanto, todo lo que se engendra, no es antes de ser engendrado. Pero todo lo que no fue y después es, es creado. Luego el Hijo, como fue generado, es creado.

7. Todo lo que tiene algo por otro, considerado en sí mismo no lo tiene ese algo y carece de ello si es abandonado a sí mismo. Mas el Hijo tiene el ser por otro. Por tanto, considerado en sí mismo no tiene ser y si se lo abandona a sí mismo, no sería. Pero ésta es la condición de criatura, en cuanto se dice que puede volver a la nada, porque todo volvería a la nada si no lo sostuviera la mano del creador. Luego el Hijo es criatura.

EN CONTRA, ninguna criatura es consustancial al Creador. Pero el Hijo es consustancial al Padre, como se dice en *Juan* (10, 30): "Yo y el Padre somos una sola cosa". Luego el Hijo no es criatura.

Además, toda criatura es sostenida por la potencia del Creador. Ahora bien, lo que sostiene todo no es sostenido. Por tanto, lo que sostiene todo, no es criatura. Pero esto es el Hijo, según *Hebreos* (1, 3): "que sostiene todo en virtud de su palabra". Luego el Hijo no es criatura.

Además, no hay nada en Dios que sea criatura. Pero el Hijo está en Dios Padre, puesto que es su Verbo y todo verbo está en el que dice. Luego el Hijo no es criatura.

Además, todo lo que se dice por semejanza, se reduce a lo que se dice en sentido propio. Ahora bien, los hombres se consideran hijos de Dios por semejanza con el único Hijo: *Romanos* (8, 29): "destinados a ser conformes a la imagen de su Hijo". Por tanto él se llama propiamente Hijo. Pero nadie se considera hijo de alguien en sentido propio y verdadero a no ser que tenga la misma naturaleza en especie que tiene el padre. Luego el Hijo es verdaderamente Dios, y ninguna criatura es de este tipo, y entonces el Hijo no es criatura.

SOLUCIÓN

El Hijo procede del Padre naturalmente. Esto lo demuestra el nombre mismo de filiación, si la filiación es verdadera: porque es preciso que se dé máximamente en aquella filiación y paternidad desde la cual toma nombre toda paternidad y filiación en el cielo y en la tierra. Pues según *Efesios* (3, 15): "Lo más verdadero es lo que es causa del ser de la verdad en otros", como se dice en *Metaphysica* (I, 1).

Pero todo lo que naturalmente procede de otro, tiene dos aspectos. En primer lugar, es igual a aquél del que procede, porque la naturaleza no retrasa su operar salvo por defecto del que obra. Y ese defecto está en él, porque el agente no tiene la naturalmente la potencia perfecta para obrar –como el niño no la tiene para generar–, o porque está en aquello que se obra por un cambio en la materia exterior, por lo que el efecto sólo se deriva al final de la mutación y así es preciso que durante ella continúe su causa agente. Todo esto está alejado de Dios, cuya potencia no aumenta, ni requiere materia con la que obrar. Resta entonces que todo lo que naturalmente procede de Dios, sea coeterno con él, y, de esta manera, el Hijo es desde la eternidad.

En segundo lugar, lo que naturalmente procede de otro es preciso que sea semejante a aquél de quien procede, dado que la naturaleza, en cuanto puede, tiende a producir lo semejante a ella. De ahí que si algo que procede naturalmente no tiene semejanza perfecta con aquello de lo que procede, esto sucede por dos motivos: uno, por defecto de la virtud del que obra, como en el caso del semen en el que, al debilitarse el calor natural, no es suficiente para generar un macho sino una hembra; y otro, por defecto de la materia que no puede recibir toda la virtud del que obra, como sucede en la aparición de los deformes.

Estos dos aspectos están lejos de Dios, como se dijo, por lo que es preciso que lo que

naturalmente procede de Dios tenga semejanza perfecta con él. Ahora bien, la semejanza perfecta no puede darse ahí donde no esté la misma naturaleza según la especie. Pero la naturaleza divina, al ser completamente inmaterial, sólo puede ser la misma en especie siendo numéricamente la misma. Por eso es preciso que el Hijo que procede naturalmente de Dios Padre tenga, en cuanto al número, la misma naturaleza que éste y, en consecuencia, su mismo ser; y de esta manera será igual a él según todos los modos. Y como la naturaleza y el ser de Dios Padre en modo alguno tiende a la nada o al no ser –de manera que el no ser le preceda en el tiempo o en la naturaleza–, por eso ni la naturaleza ni el ser del Hijo tiende de algún modo a la nada.

Por consiguiente, es evidente que en modo alguno el Hijo puede ser criatura, ni según lo que afirma la fe sobre la creación –conforme a la cual afirmamos que en la duración el no ser precedió a la criatura–, ni según lo que algunos filósofos sostuvieron sobre la creación –al afirmar que lo que tiene el ser se crea después del no ser, no en cuanto al tiempo sino en cuanto a la naturaleza–. Y esto es propio de aquello cuyo ser tiende al no ser, puesto que considerado en sí mismo y dejado a sí mismo no es, ya que sólo tiene su ser por otro. Sobre esto se trató con más extensión en el libro II (d. 2).

RESPUESTAS

1. Este término o bien se entiende por relación a la sabiduría creada –es decir, referido a la naturaleza angélica que es anterior según el tiempo, no según la duración sino según el orden de la naturaleza–, o bien se entiende por relación al Hijo de Dios en cuanto a la naturaleza asumida que, aunque no fue creada antes del tiempo, sin embargo sí estuvo previsto que fuera creada desde la eternidad.

2. Como enseña San Agustín en *De Trinitate* (I, 7-8) todo lo que parece defender una disminución o sometimiento del Hijo de Dios, o bien debe referirse a la naturaleza asumida en cuanto ella es inferior al Padre, aunque en la forma de Dios permanece igual al Padre, como se dice en *Filipenses* (2, 6); o bien debe referirse a ella para ensalzar el principio, en cuanto que al Padre se le llama principio del Hijo. Y según esto se considera que es mayor, aunque el Hijo no sea menor, como dice San Hilario en *De Trinitate* (IX, 54 y 55).

3. Según San Basilio, el Hijo tiene en común con toda criatura el recibir del Padre. Pero es propio de él tener por naturaleza. Por eso la procesión del Hijo desde el Padre tiene algo en común con la procesión que se da en las criaturas, según una comunidad de analogía, y difiere en algo. Pues es común, por relación al origen, el que tenga el ser por otro, pero difiere en cambio en que la procesión del Hijo desde el Padre es por naturaleza; y la de los demás, en cambio, por voluntad.

Por eso se sigue una triple diferencia, como es evidente por lo dicho: la primera, que el Hijo es consustancial con el Padre. La segunda, que es coeterno. Y la tercera, que su ser en modo alguno tiende a la nada y esto se sigue de la primera.

Por tanto debe considerarse que todos los nombres o términos que comportan relación con el origen en sentido absoluto, se atribuyen a la procesión divina, como 'procede', 'sale', 'es por otro'. En cambio los que comportan algo contrario a los tres mencionados, no se atribuyen de ningún modo, como 'hecho' –que repugna a la consustancialidad, porque 'hacer' se dice propiamente según la operación que el agente ejerce en lo que está fuera–. De manera semejante el verbo 'comenzar' es contrario a la coeternidad y también el verbo 'crear' comporta una tendencia al no ser.

Pero 'nacimiento' [*nativitas*] añade en sentido absoluto por relación al origen algo que es más propio de la consustancialidad que de una diferencia de la sustancia pues, como se dijo (d. 8, q. 1, a. 1, co) nace en sentido propio lo que procede estando unido a aquello de lo que procede. Por eso todo lo que pertenece a la generación de los vivientes, de los que es propio nacer, se atribuye a la procesión del Hijo, como 'originarse y nacer', 'engendrar y generarse'. Y ésta es la causa por la que la procesión del Hijo puede tener un nombre propio, y no así la procesión del Espíritu Santo, el cual no procede al modo del que nace. De ahí que la generación o nacimiento no se refiere a lo divino en cuanto presupone la creación sino en cuanto implica consustancialidad.

4. Esa razón se deriva de lo que es por otro, y que tiene una naturaleza distinta a la suya. De esta manera, la naturaleza que es por otro, no es preciso que sea por sí misma. Por eso ella no es su ser como teniendo la necesidad de ser por sí misma. Pero el Hijo es por el Padre y tiene numéricamente la misma naturaleza. Por eso como la naturaleza del Padre es su ser, y por esto es necesario que sea, de igual modo ocurre en la naturaleza del Hijo; y su ser en modo alguno tiende a la nada, como tampoco el ser del Padre.

5. El ser del Hijo no es creado. Por eso el Hijo no tiene causa de su ser, ni su ser tiene principio. Pues aunque para nosotros el mismo Hijo tiene un principio del cual es, sin embargo no tiene causa, porque para nosotros el término 'principio' comporta relación de origen en sentido absoluto; ahora bien, el término 'causa' comporta relación de origen por referencia al ser de aquello que procede de la causa. Por eso al término inicial [*a quo*] se le llama principio del movimiento y no causa. Pero según los griegos el nombre de causa hace referencia al origen absoluto de la forma, de igual modo que el nombre de principio entre nosotros. Y aunque digamos que el Padre es principio del Hijo, sin embargo no decimos que el Hijo sea principiado por el Padre, porque sólo usamos el término 'principiado' para lo que está constituido en el ser por un principio. Por eso no se dice que la línea sea principiada desde el punto, como tampoco lo es el movimiento desde el término inicial, y sin embargo sí se dice que es desde el principio.

6. El Hijo no tuvo ser antes de ser generado. Pero como su generación es eterna, también su ser es eterno.

7. Como la criatura sólo tiene su ser de Dios, de la misma manera el Hijo sólo tiene ser por el Padre. Pero en esto hay una diferencia, puesto que la criatura no es esa

relación por la que se dice que es por Dios, de quien tiene el ser. Y por eso pueden ser consideradas en sí mismas, sin su relación a Dios, y de esta manera no tienen ser. Pero el Hijo de Dios es la misma relación en la que tiene el ser desde el Padre, y la misma relación es su mismo ser. Por eso el Hijo no puede ser considerado sin relación al Padre, como si estuviera en sí no teniendo ser o pudiendo caer en la nada.

Artículo 2: Si Cristo es criatura
(III, q16, a8)

OBJECIONES

1. Parece que Cristo es criatura, pues el Papa León afirma "una convención nueva e inaudita: Dios que era y que es, se ha hecho criatura". Pero puede predicarse de Cristo que llega a ser Dios. Luego Cristo es criatura, y también el Damasceno en *De fide orthodoxa* (III, 14) dice que Cristo "no se escandalizará del nombre de criatura".

2. De todo el que se predica lo superior se predica también lo inferior. Pero 'criatura' es algo superior a 'hombre'. Luego como 'hombre' se predica de Cristo, también se predicará de él 'criatura'.

3. Todo lo que es, o es creado o es increado, pues si Cristo es hombre, o será hombre creado o será hombre increado. Pero no es hombre increado, como tampoco hombre eterno, pues todo lo increado es eterno. Luego es hombre creado, y entonces es criatura.

4. Lo que conviene a la parte se transfiere a la predicación del todo, al igual que se llama 'hombre crespo' por sus cabellos. Pero la naturaleza humana es como una parte de la persona compuesta que el término 'Cristo' tiene por supuesto. Luego como la naturaleza humana es criatura, Cristo puede decirse criatura.

5. El alma es una parte del hombre Cristo más importante que el cuerpo. Pero por el cuerpo que obtuvo de la Virgen, se le considera nacido de la Virgen en sentido absoluto. Luego por el alma que es creada por Dios, debe ser llamado criatura.

6. Así como el nombre de criatura es inadecuado al Hijo increado, así también lo es que nazca en el tiempo el que ha nacido en la eternidad. Pero decimos que Cristo nació en el tiempo. Luego podemos también decir en sentido absoluto que es criatura.

EN CONTRA, el término 'criatura' no puede predicarse de algo eterno. Pero Cristo supone un supuesto eterno. Luego no puede ser considerado criatura.

Además, en Cristo nada es creado, excepto la naturaleza humana. Pero la naturaleza humana no se predica de Cristo. Luego Cristo no puede ser llamado criatura.

Además, toda criatura racional es hija de la Trinidad por creación. Pero si Cristo es criatura, es criatura racional. Luego también es hijo de la Trinidad por creación, lo cual ya fue antes rechazado (d. 4, q. 1, a. 2, qla. 2, ad1).

SOLUCIÓN

Propiamente la creación mira al ser de una cosa: por eso se dice en *Liber de causis* (prop. 8) que el ser es por creación y todo lo demás en cambio por información. Ahora

bien el ser, en absoluto [*simpliciter*] y por sí mismo [*per se*], es de un supuesto subsistente. En cambio otros se dicen 'ser' en cuanto en ellos subsiste el supuesto, bien esencialmente, como la materia y la forma, y de esta manera se dice que la naturaleza misma es; bien accidentalmente, como se dice que los accidentes son. Por tanto, el ser que se afirma en sentido absoluto del supuesto significa el ser personal del mismo; en cambio el ser, en cuanto conviene a la parte o al accidente, no se afirma en sentido absoluto del supuesto, sino que más bien se afirma que el supuesto está en él. Por eso, cuando digo 'Cristo es' se significa el ser de él, aunque no se signifique el ser de su naturaleza, o del accidente, o de la parte. Ahora bien, como según la segunda opinión la unión de las naturalezas se hace en el ser del supuesto, el ser según el cual Cristo se dice ser en sentido absoluto, es el ser increado. Por eso no puede ser llamado criatura, y sólo para evitar el error de Arrio –como defienden algunos–, sino también para evitar alguna falsedad.

Sin embargo sí puede decirse que en Cristo hay algo creado, a saber: la naturaleza humana, dado que su ser, aunque sea uno solo, hace relación con la naturaleza y con sus partes; y según ellas, se dice que en Cristo está la naturaleza humana, sus partes o accidentes –como se dijo (d. 6, q. 2, a. 2, co)–. Por consiguiente, así como el ser compete de algún modo a la naturaleza, a sus partes y accidentes; de igual manera también la creación.

RESPUESTAS

1. Esas palabras deben ser entendidas con alguna determinación, como dice el Maestro en el texto [de las *Sententiae*], aunque esa determinación se omite en pro de la brevedad.

2. 'Criatura' no es superior a 'hombre' porque la creación mira más al ser que a la naturaleza. Pero el ser no es género ni se incluye en la significación de ningún género, como dice Avicena, dado que lo que está en un género, no conviene en el ser, sino en alguna naturaleza común. O debe decirse que criatura no es superior a hombre, significando qué es el hombre, dado que la creación no mira a la naturaleza o a la esencia sino por medio del acto de ser que es el primer término de la creación. En cambio, en Cristo la naturaleza humana no tiene otro ser perfecto, que es el ser de la hipóstasis, más allá del ser de la persona divina. Por eso, hablando en sentido estricto, no puede decirse criatura, porque se entendería que el ser perfecto de la hipóstasis de Cristo habría sido adquirido por creación.

3. Cuando se dice 'Cristo es hombre creado', la expresión es doble. Primero, porque este participio 'creado' puede determinar el predicado por relación al sujeto, y de esta manera puede ser verdadera, como por ejemplo en ésta afirmación: 'Cristo se ha hecho hombre'. Ahora bien, en segundo lugar, si determina al predicado en sentido absoluto, entonces es falsa, porque en 'hombre' no se comprende únicamente la naturaleza, sino también el supuesto eterno, al cual no le es propio ser creado.

Pues aquello que determina el predicado en orden al sujeto lo determina en cuanto es predicado. De ahí que sea preciso observar el predicado formalmente, porque en el predicado los términos se ponen formalmente. En cambio, la determinación que lo determina en sentido absoluto se pone tanto en el predicado como en cierto sujeto, por lo que se refiere más al supuesto que a la forma.

De manera semejante es falsa: 'Cristo es hombre increado', porque la privación de creación se pone en el predicado por ambos, y por eso ambas expresiones son falsas y no se contradicen mutuamente. En cambio es verdadera 'Cristo es hombre que no es creado sino eterno en cuanto a su divinidad y sin embargo no es hombre eterno', donde la eternidad determina al predicado en orden al sujeto.

4. El todo se denomina por la propiedad de la parte cuando esa propiedad en modo alguno le conviene de suyo al todo sino a esa parte, como lo crespo al cabello y la cojera al pie. Pero la creación le conviene de suyo no tan sólo a la naturaleza sino también a la persona y más propiamente a la persona y al supuesto. Por eso no puede decirse del supuesto que sea creado porque la naturaleza sea creada.

5. Por lo dicho es evidente la resolución de la quinta dificultad, dado que nacer de madre sólo conviene de suyo al supuesto de hombre porque el cuerpo viene de la madre. Por eso no hay rechazo entre el nacer temporalmente y el nacer eternamente, dado que uno mira a la naturaleza humana y el otro, a la divina, las cuales Cristo tiene: una eternamente por el Padre y la otra temporalmente por la madre. Pero ambos, lo creado y lo increado, pueden referirse al supuesto en virtud del ser, el cual es del supuesto.

6. Por lo tanto es evidente la respuesta a la sexta objeción.

Artículo 3: Si Cristo, en cuanto hombre, es criatura
(III, q16, a10)

OBJECIONES

1. Parece que Cristo, en cuanto hombre, no puede decirse criatura, pues todo lo que se predica de uno por lo que él es, se predica de él en sentido absoluto. Pero lo que se predica de Cristo en cuanto hombre, se predica de él en virtud de lo que él es, porque él es esencialmente hombre. Luego dado que ser criatura no se predica en sentido absoluto, no puede predicarse de él en cuanto hombre.

2. Ser hijo adoptivo es más que ser criatura. Pero no puede decirse que Cristo, en cuanto hombre, sea hijo adoptivo. Luego mucho menos puede decirse que, en cuanto hombre, sea criatura.

3. Según lo que dice el Maestro en el texto [de las *Sententiae*] 'Cristo es criatura' es una expresión en sentido tropológico o figurado. Luego si Cristo, en cuanto hombre, es criatura, también será una expresión impropia 'Cristo es hombre', lo cual es falso.

4. En Cristo no hay nada creado a excepción de la naturaleza humana. Pero la expresión 'Cristo, en cuanto hombre, es naturaleza humana', es falsa. Luego también lo será 'Cristo, en cuanto hombre, es criatura'.

5. Que Cristo sea hombre y sea Dios es compatible. Lo que no es compatible separadamente es esto: que el ser de Dios no puede predicarse de Cristo en cuanto hombre, al igual que el carecer de divinidad. Pero ser criatura no es compatible separadamente con el ser de Dios. Luego Cristo no es criatura en cuanto hombre.

EN CONTRA, Todo lo que no es eterno, es creado. Pero Cristo, en cuanto hombre, no es eterno al igual que el tampoco es Dios. Luego en cuanto hombre, es criatura.

Además, todo lo que fue hecho, fue creado. Pero Cristo en cuanto hombre, fue hecho. Luego fue creado en cuanto es hombre.

Además, toda condición de alguna naturaleza puede predicarse de algo según el nombre que significa esa naturaleza. Pero 'hombre' significa naturaleza humana, y es condición suya el que sea criatura. Luego Cristo en cuanto hombre puede decirse criatura.

SOLUCIÓN

La naturaleza humana se refiere a la persona compuesta de Cristo como una parte, aunque no pueda decirse propiamente 'parte' ni propiamente 'persona compuesta' – como se dijo antes (d. 6, q. 2, a. 3). Mas alguna vez la parte tiene alguna disposición que de suyo conviene al todo, y otras veces, en cambio, tiene otra disposición que de suyo no conviene al todo: como la blancura que está en el cabello puede convenir al todo, en

cambio lo crespo conviene al cabello de manera tal que de ningún modo conviene al todo o a alguna otra parte. Luego según esas disposiciones que están tan sólo en la parte, no puede denominarse el todo en sentido absoluto y propio, por disposición de la parte sin algún agregado, como al decir hombre crespo. Pero en cuanto esas disposiciones que de suyo convienen a la parte y al todo, el todo no se denomina por la parte en sentido absoluto, sino añadiendo la parte, como cuando se dice: hombre blanco según los cabellos; y esto no es en sentido propio, sino figurativo por sinécdoque.

Por esto es evidente que como lo propio de la creación es convenir de suyo tanto a la naturaleza y a la persona, como también el ser les conviene de algún modo a las dos. Sin embargo no puede decirse que Cristo sea criatura porque es naturaleza humana creada, a no ser que se agregue algo, como cuando se afirma: 'en cuanto hombre', o 'en cuanto este hombre'. Y entonces también en sentido tropológico y figurativo, tal como afirma el Maestro, como también lo es ésta expresión: 'un etíope es blanco por su dentadura'.

RESPUESTAS

1. Esa razón es adecuada en lo que se predica propiamente y de suyo. Pero ella no es una predicación propia, como se dijo.

2. Ser hijo adoptivo, sólo le conviene de suyo a la persona, y por eso no puede decirse 'hijo adoptivo según la naturaleza humana', al modo como se dice 'criatura', puesto que el nombre de criatura es apto tanto para la persona como para la naturaleza.

3. Cuando con la repetición hay una predicación propia, entonces lo predicado conviene de suyo a aquello que se repite, como: 'Cristo, en cuanto hombre, es animal'; pues en 'el hombre es animal' lo predicado es propio y de suyo. Y por eso de modo semejante el predicado y la repetición se predican del sujeto. Sin embargo, esta repetición no es una predicación evidente de suyo, pues ésta otra 'este hombre –o sea Cristo– es criatura' tampoco es propia, y tampoco es de suyo, porque 'criatura' no es superior a 'hombre' significando lo que es hombre, como ya se dijo. Por eso no es preciso que si 'criatura' se dice impropiamente de Cristo, también se dijera impropiamentede Cristo 'hombre'.

4. La naturaleza humana no se predica de Cristo en cuanto es hombre en abstracto; pero sí pueden predicarse sus condiciones en concreto de Cristo en cuanto hombre, ya sea propia o impropiamente. En cambio, 'criatura' se atribuye en concreto, dado que todo lo creado es criatura.

5. Aunque lo que conviene a la parte, de algún modo puede decirse del todo, sin embargo no es preciso que si se quita alguna parte se elimine el todo. Por eso, aunque algún etíope tenga blancura en cuanto a su dentadura, sin embargo no puede decirse que carezca de negrura: pues lo que no le corresponde según una parte, sí puede coresponderle según otra. De manera semejante, aunque Cristo sea criatura en cuanto

hombre, sin embargo no puede decirse que, en cuanto hombre, carezca de divinidad, lo cual le compete por la otra naturaleza.

Artículo 4: Si puede atribuirse al Hijo de Dios lo que es propio de la naturaleza humana
(III, q16, a4)

OBJECIONES

1. Parece que lo que es propio de la naturaleza humana no puede atribuirse al Hijo de Dios, pues toda propiedad o accidente de la naturaleza humana es algo creado. Pero el Hijo de Dios no está informado por algo creado. Luego no puede predicarse del Hijo de Dios el accidente de la naturaleza humana.

2. Que las propiedades de la naturaleza divina se atribuyan al Hijo de Dios sucede porque el Hijo de Dios es de naturaleza divina. Pero el Hijo de Dios no es de naturaleza humana. Luego no se predican del Hijo de Dios las propiedades de la naturaleza humana.

3. A la naturaleza humana le corresponde ser asumida por el Hijo de Dios, y al hombre, el estar unido. Pero esto no le corresponde al Hijo de Dios. Luego no es preciso que aquello que le corresponda a la naturaleza humana se diga del Hijo de Dios.

4. La expresión 'este hombre ha sido predestinado' es verdadera. Pero ésta: 'el Hijo de Dios ha sido predestinado' es falsa. Luego se concluye lo mismo que antes.

5. Toda propiedad de la naturaleza humana es algo creado. Pero 'criatura' no se predica del Hijo de Dios. Luego tampoco se predica de Él la propiedad de la naturaleza humana.

6. Lo que se predica de Cristo en cuanto hombre, no se predica de él en cuanto es Hijo de Dios. Luego por la misma razón parece que lo que se predica del hombre no se predica del Hijo de Dios.

7. En contra, de cualquiera que se predique algo, también se predica de él todo lo que se deriva de aquello, incluso si la predicación es accidental: al igual que de 'el hombre es blanco', se sigue que 'es coloreado'. Pero 'hombre' se predica de Dios. Luego todo lo que se predique del hombre, se predica del Hijo de Dios.

8. Todo lo que se deriva de una naturaleza, se predica del supuesto de dicha naturaleza. Pero el Hijo de Dios es supuesto de la naturaleza humana. Luego puede predicarse del Hijo de Dios lo que se derive de la naturaleza humana.

9. Cristo es una persona que subsiste en dos naturalezas, la divina y la humana. Pero todo lo que es propio de la naturaleza divina, puede predicarse de Cristo. Luego por una razón semejante también puede predicársele todo lo que es propio de la naturaleza humana.

10. Nada contraría más a la naturaleza divina que el morir. Pero se dice que el Hijo

de Dios ha muerto. Luego del Hijo de Dios puede afirmarse todas las otras cosas que son propias de la naturaleza humana.

SOLUCIÓN

La naturaleza y el supuesto de esa naturaleza unas veces difieren con distinción real y de razón, como en los compuestos. Y otras veces se distinguen sólo por la razón mas no en la realidad, como en lo divino. La diferencia según la razón, es diferencia de oposición, dado que la naturaleza y el supuesto tienen referentes [*intentiones*] opuestos. Por eso lo que es propio de la naturaleza, de ningún modo se predica del supuesto ni en abstracto ni en concreto, ni en lo divino ni en lo humano –como 'Padre' no se predica en común de los tres, ni se dice que Pedro es forma del todo–. Ahora bien, la diferencia real no es de oposición, sino que es al modo como [se diferencia] el principio formal respecto a lo formado. Por eso lo que ers propio de la naturaleza según la realidad puede predicarse del supuesto tal como se predica la naturaleza, o sea en concreto.

Sin embargo, dado que la unión ha sido hecha en el supuesto, de modo que el supuesto de la naturaleza divina y humana sea uno y el mismo, por eso de ese supuesto puede predicarse según la realidad lo que se sigue de ambas naturalezas, como también se predica de él la misma naturaleza. Pues, como la naturaleza divina se predica del Hijo de Dios en concreto y en abstracto, así, sus propiedades pueden predicarse de Él de estos dos modos. En cambio, como la naturaleza humana se predica tan sólo en concreto, por eso las propiedades de la naturaleza humana se predican tan sólo en concreto. Y no es diferente si la predicación del supuesto se hace según el nombre que significa la naturaleza divina: Verbo, o la humana: Jesús, o ambas, como Cristo, porque por todos se supone el mismo supuesto, sin embargo este supuesto no está constituido por la naturaleza humana sino que la naturaleza humana adviene a él que preexiste desde la eternidad en la otra naturaleza.

De ahí que en la composición de la naturaleza humana con este supuesto se encuentran dos características singulares, a saber: que se une a Él y que se refiere a Él como parte, en cuanto este supuesto subsiste en dos naturalezas. Por esto de la generalidad mencionada se excluye lo que comporta la unión y además lo que de suyo es por sí mismo y corresponde tanto a la persona como a la naturaleza, lo cual sólo se pueden predicar del supuesto con una adición, como que es de la parte con relación al todo.

RESPUESTAS

1. Las propiedades creadas se atribuyen al Hijo de Dios no como si la persona eterna misma fuera informada por ellas, sino porque por él es informada la naturaleza asumida; tal como las propiedades por las cuales están informadas las partes se predican del todo.

2. Ese argumento concluye que las propiedades de la naturaleza humana no se predican de Cristo en abstracto, lo cual es verdadero.

3. Ser asumido es propio de lo que comporta la unión y por eso no es preciso que se diga del Hijo de Dios.

4. La predestinación de Cristo es respecto de la unión. Por eso 'predestinado' incluye la unión como término de predestinación. Por consiguiente, como el hombre se dice unido, de la misma manera se dice predestinado a unirse, pero no se dice Hijo de Dios. Además, 'predestinado' incluye la acción acabada –tal como es evidente por lo ya dicho–. De ahí que tal como no se dice del Hijo de Dios que en sentido absoluto se ha hecho, de la misma manera tampoco se dice que haya sido predestinado.

5. La naturaleza humana es criatura y sin embargo cuando se predica de Cristo en concreto no se sigue que Cristo sea criatura. Así, también del hecho de de que las propiedades de la naturaleza humana se predican de Cristo en concreto no se sigue que Cristo sea criatura.

6. Para la verdad de una proposición basta con que el predicado convenga al sujeto de algún modo. Mas para que una proposición sea de suyo [*per se*], es preciso que le convenga en razón de la forma introducida por el sujeto. De ahí que 'Dios padeció' es verdadera, y sin embargo no lo es de suyo. Y como la reiteración exige una locución verdadera de suyo, por eso el razonamiento de la reiteración no es similar al de las proposiciones sin reiteración.

7. De la naturaleza humana se derivan algunas cosas que no se predican del Hijo de Dios; y por ello no es preciso que se prediquen de Cristo.

Por lo dicho es evidente la resolución de las dificultades que siguen.

"Todo fue hecho por él". Parece que esto no se refiere a lo propuesto, dado que San Agustín lo aplica al Hijo de Dios en cuanto Hijo de Dios. Y debe decirse que puesto que en Cristo no hay otro supuesto sino la persona del Hijo de Dios, por eso como no puede decirse del Hijo de Dios que sea criatura, de la misma manera tampoco puede afirmarse esto de Cristo.

"Si fuera criatura se enviaría a sí mismo a predicar el Evangelio". Parece que esto no se deduce, porque los ángeles y las piedras son criaturas a las que no debe predicarse el Evangelio. Y debe decirse que se entiende de aquellas criaturas que son hombres, a los cuales debe predicarse el Evangelio para que se enmienden, se perfeccionen o se conserven. Ahora bien Cristo es hombre.

"Sujeto a la vanidad". Se entiende de lo vano según lo cual todo tiende hacia la nada, a no ser que sea sostenido por una mano omnipotente.

"No uno entre muchos". En contra, [se dice] en *Romanos* (8, 20): "para que él sea el primogénito entre muchos hermanos". Y debe decirse que es uno entre muchos en cuanto a la semejanza de filiación, según la cual también se dice primogénito, pero no que sean uno entre muchos por la propiedad de la natividad, en virtud de la cual se dice Unigénito.

"En Dios no puede haber criatura". En contra, [se dice] en *Romanos* (11, 36): "en él son todas las cosas". Y debe decirse que en él están las criaturas no por esencia sino como en la causa, mediante semejanzas ideales que, en cuanto están en Dios, no son criaturas.

"Ahora bien este proceso de argumentación por estas locuciones metafóricas, no es correcto". La razón de esto estriba en que no son verdaderas en sentido absoluto, sino en sentido relativo. De ahí que Dionisio diga también en su *Epistolae ad Titum* que la teología simbólica no es argumentativa.

Distinción 12

Si a Cristo se le pueden atribuir imperfecciones o defectos

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Si puede decirse que Cristo comenzó a ser.*

Las autoridades (como San Agustín) enseñan que debe enseñarse en sentido absoluto que debe concederse que aquél hombre siempre fue y que Cristo siempre fue, porque se refiere a la persona. Pero si se refiere a la naturaleza debe decirse que Cristo comenzó a ser hombre, y no comenzó en sentido absoluto.

2. *Si puede decirse que Cristo tiene potencia para pecar.*

– *Supuesto*: Cristo pudo asumir la naturaleza humana no propagada desde Adán, sino creada de otro lugar aliunde, porque también Adán fue hecho y no procreado desde otro hombre.

– *Pregunta:* Si aquel hombre Cristo pudo pecar, porque si podía pecar, podía ser condenado, si podía ser condenado podía no ser Dios, pues querer la iniquidad y ser Dios es contradictorio.

– *Respuesta*: Debemos distinguir en aquel hombre en cuanto persona y en cuanto naturaleza. En cuanto persona, es cierto que no podía pecar; en cuanto naturaleza puede tomarse como asumida o unida al Verbo o en sentido absoluto. En cuanto unida no podía pecar (porque sería contrario a la unión).

– *Objeción 1:* Algunos objetan: también en cuanto unida tiene libre albedrío, luego podía optar por ambas partes fleeti o flecti

– *Respuesta*: Se responde que es frívolo, porque también los ángeles tienen libre arbitrio y son confirmados en la gracia para que no puedan pecar, luego con mayor razón aquel que es Dios de manera personal.

– *Objeción 2:* Se objeta que según *Eclesiastes* (31) se decía que podía pecar,

– *Respuesta:* Se responde que allí no se habla de Cristo sino de otros justos.

3. *Se pregunta si Cristo pudo asumir el género femenino.*

– *Respuesta:* Se responde que sí la pudo asumir, pero que fue más oportuno que

asumiera el masculino porque es más honorable, y sin embargo para liberar al otro sexo y honorarlo, quiso nacer de la Virgen.

[1] *Si ese hombre siempre fue o comenzó a ser.*– Después de lo dicho se indaga si ese hombre comenzó a ser o siempre fue, tal como enunciamos que en sentido absoluto Cristo o el Hijo de Dios siempre fue y no comenzó a ser.

Al respecto, San Agustín dice en *In Ioannis* (tract. 106): "alguna vez el Hijo de Dios tuvo lo mismo que todavía no tenía el mismo hombre hijo, porque aun no era hombre". Y en la misma obra: "Antes de que el mundo fuera, nosotros no éramos, y tampoco el mismo «mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús» (*1 Tim.,* 2, 5)" (*In Ioan.,* tract. 105). Lo mismo afirma en *Ennarrationes in Psalmos* (80, 10): "nuestro Cristo, aun siendo, quizás, hombre reciente, sin embargo es Dios eterno". En otro escrito se lee que "ese niño creó las estrellas", y Cristo dice (*Jn.,* 8, 25) que él es "el principio" y que es "anterior a Abraham".

Dado que estas autoridades no se oponen en nada, afirmamos que ese hombre, en cuanto es hombre, empezó, y en cuanto es Verbo, siempre fue. Pues no debemos responder sin hacer esta distinción. También el mismo San Agustín usa esta distinción en varios lugares diciendo que por Cristo, en cuanto es Verbo, todas las cosas fueron hechas, pero en cuanto es hombre, ha sido hecho y glorificado. Así pues, si consideras la persona, di con confianza que ese hombre siempre ha sido; pero si consideras la naturaleza del hombre, concede que él ha comenzado.

[2] *Si Dios pudo asumir otro hombre, o uno no proveniente del género de Adán.*– También suele buscarse si Dios podía asumir otro hombre o uno que no fuera del género de Adán.

Respuesta.– Al respecto puede decirse razonablemente que él pudo asumir tanto otra alma como otra carne, porque tan sólo por la gracia fue asumida esa alma y la carne por el Verbo de Dios.

San Agustín en 'De Trinitate'.– Como dice San Agustín (*De Trin*., XIII, 19) "en las cosas que surgen en el tiempo, la mayor gracia es que el hombre se unió con Dios en la unidad de la persona". Así pues, Dios pudo asumir otra alma y otra carne. Y la carne pudo provenir de una parte ajena al género de Adán. Por eso San Agustín en *De Trinitate* (XIII, 18) afirma: "Dios podía tomar al hombre de otra parte en la que estuviera el mediador entre Dios y los hombres; no del género de Adán, que por su pecado obligó al género humano; al modo como a ése que creó primero, no lo creó de algún género. Podía, pues, crear de éste o de otro modo que quisiera, crear uno u otro hombre, por el que fuera vencido el vencedor del primero. Pero juzgó que era mejor asumir el hombre de ese género que fue vencido, mediante el cual vencería al enemigo del hombre. Y sin embargo de una Virgen cuya concepción provino del Espíritu, no de la

carne, de la fe, no de la libido. Y no intervino la concupiscencia de la carne por la que fueron concebidos los otros que contrajeron el pecado original. La santa virginidad fue fecundada por creer, no por contacto humano". Esto muestra claramente que Dios podía asumir tanto otro hombre como un hombre proveniente de otra parte.

[3] *Si ese hombre pudo pecar o no ser Dios*.– Por ello no se investiga inmerecidamente si ese hombre pudo pecar o no ser Dios. Pues si pudo pecar, pudo también condenarse; y si pudo condenarse, pudo no ser Dios. Luego si pudo pecar, pudo no ser Dios, porque ser Dios y poder o querer la iniquidad, no pueden darse a la vez.

Respuesta.– Debe distinguirse si se trata de la persona o de la naturaleza. Si de la persona, es manifiesto, porque no pudo pecar, ni pudo no ser Dios. En cambio si se refiere a la naturaleza, debe deslindarse si se trata de ella como unida al Verbo o bien como no unida al Verbo, y sin embargo en cuanto ente; es decir, si se trata de ella en cuanto estuvo unida al Verbo, o de ella en cuanto pudo ser y no estar unida al Verbo. Pues no hay duda de que esa alma, estando unida al Verbo, no podía pecar; y sin duda, es verdadero que la misma, si existiera y no estuviera unida al Verbo, podría pecar.

Algunos oponen que podía pecar aun unida a Dios .– Hubo quienes intentaron probar que ella, aun unida al Verbo, podía pecar porque tenía libre albedrío, y así puede dirigirse a ambas partes. Esto es fútil porque también los ángeles tienen libre albedrío y sin embargo están de tal manera confirmados en gracia que no pueden pecar. Luego ¿cuánto más lo estará ese hombre al cual le ha sido dado el Espíritu Santo sin medida?

Se aduce una autoridad para probar lo mismo.– También aducen alguna autoridad para probar lo mismo. Pues está escrito en el libro de la *Sabiduría* (*Eclo.,* 31, 10): "quién, pudiendo transgredir, no transgredió y pudiendo hacer el mal, no lo hizo". Pero esto debe entenderse en cuanto a los miembros, o en parte de la cabeza y en parte de los miembros. De la cabeza: "no transgredió" y "no hizo" el mal; de los miembros: "pudo transgredir" e "hizo el mal".

[4] *Si Dios pudo asumir ser hombre en el sexo femenino*.– Como inquietud, algunos suelen indagar si Dios pudo asumir la naturaleza humana en el sexo de la mujer. Algunos arbitran que pudo asumir ser humano en el sexo femenino, tal como asumió el masculino. Pero es más oportuno y adecuado fue que naciera de una mujer y asumiera un varón, de modo que así mostrara la liberación de ambos sexos. Desde ahí dice San Agustín en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (q. 11): "la liberación del hombre debió aparecer en ambos sexos. Luego como era preciso tomar el varón, cuyo sexo es más honorable, en consecuencia ese varón nació de mujer para que apareciera la liberación del sexo femenino". "Luego la Sabiduría de Dios, que se dice Hijo Unigénito, tomando el hombre" en el útero y del útero de la Virgen, "señaló la liberación del hombre" (*De div. quaest. 83,* q. 11).

División del texto de Pedro Lombardo

Después de mostrar el Maestro [de las *Sententiae*] que el nombre de criatura no se predica de Cristo en sentido absoluto sino con alguna determinación, ahora el Maestro se pregunta por los defectos que siguen a la naturaleza humana en cuanto criatura. Y lo divide en dos partes. La primera se pregunta por el defecto que comúnmente sigue a toda criatura, como comenzar a ser; la segunda se pregunta por el defecto que sigue especialmente a la naturaleza humana en "También suele buscarse si Dios podía asumir otro hombre". La primera parte se divide en tres. En primer lugar, plantea la cuestión; en segundo lugar, objeta a ambas partes, en "Al respecto, San Agustín dice"; en tercer lugar, determina la cuestión en "Dado que estas autoridades no se oponen en nada".

"También suele buscarse si Dios podía asumir otro hombre". Prosigue considerando los defectos que pertenecen sólo a la naturaleza humana, y lo divide en dos. En primer lugar, busca el defecto de la culpa; en segundo lugar, el defecto de la naturaleza, que es el sexo femenino, en: "Como inquietud, algunos suelen indagar". En cuanto a lo primero, hace dos cosas: la primera, busca el defecto de la culpa en cuanto al origen, a saber, si hubiera podido asumir la carne de otra parte en vez de en los pecadores; la segunda, indaga el defecto de la culpa en cuanto al acto, es decir, si pudo pecar, en: "Por ello no se investiga inmerecidamente si ese hombre pudo pecar". Al respecto realiza tres pasos: primero, plantea la cuestión; segundo, la determina: "Debe distinguirse si se trata de la persona o de la naturaleza"; tercero, impugna la determinación: "Hubo quienes intentaron probar". Y sobre esto, lo primero, objeta por una razón; y lo segundo, objeta invocando una autoridad: "También aducen alguna autoridad". Y resuelve ambas objeciones, como consta en el texto.

"Como inquietud, algunos suelen indagar". Ahora indaga el defecto de la naturaleza que es el sexo femenino. En primer lugar, plantea la cuestión; en segundo lugar, la resuelve, en: "Algunos arbitran que pudo asumir ser humano en el sexo femenino".

Cuestión 1

Aquí se investigan tres cuestiones: la primera, sobre el comenzar a existir de Cristo; la segunda sobre su capacidad de pecar; la tercera, sobre la congruencia de que asumiera el sexo femenino. En cuanto a la convenciencia de que asumiera el género de Adán ya se habló en la distinción 2 (q. 1, a. 2). Acerca de la primera se preguntan dos cosas. 1. Si este hombre, refiriéndose a Cristo, comenzó a ser; 2. Si comenzó a ser Dios.

Artículo 1: Si la afirmación ‘este hombre comenzó a ser’ es verdadera
(III, q16, a9)

OBJECIONES

1. Parece que la expresión ‘este hombre comenzó a ser’ es verdadera, pues todo lo que no siempre fue, y es, ha comenzado a ser. Pero como dice San Agustín en el Texto [de las *Sententiae*] “el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo, no fue antes de que el mundo fuera”. Luego comenzó a ser.

2. ‘Éste hombre’ muestra el supuesto de ambas naturalezas, la divina y la humana. Pero en virtud de la naturaleza divina puede decirse ‘este hombre fue siempre’. Luego como comenzar a ser es propio de la naturaleza humana –al iugual que ser desde la eternidad lo es de la divina–, así en cuanto a la naturaleza humana puede decirse ‘este hombre comenzó a ser’.

3. Antes que el mundo fuera, era verdadero decir ‘ningún hombre es’. Por tanto, ‘algún hombre es’ o ‘este hombre es’ era falsa. Pero ahora esta expresión es verdadera. Luego este hombre comenzó a ser.

4. Nacer en el tiempo es pasar de no ser a ser. Pero este hombre ha nacido en el tiempo. Por tanto ha pasado de no ser a ser. Mas todo lo que es de este modo ha comenzado a ser. Luego este hombre comenzó a ser.

5. Lo que comienza a ser en alguna especie, comienza a ser en sentido absoluto. Pero este hombre comenzó a ser en la especie humana. Luego comenzó a ser en sentido absoluto.

6. ‘Este hombre’ supone la persona compuesta. Pero la persona compuesta no fue desde la eternidad, porque cuando no hay composición no puede haber algo compuesto. Luego este hombre no fue siempre, y entonces comenzó a ser.

EN CONTRA, nada eterno comenzó a ser. Pero ‘este hombre’ supone el supuesto eterno. Luego no comenzó a ser.

Además, todo lo que comenzó a ser es criatura. Pero este hombre no es criatura, como ya se dijo (en d. 11, a. 3). Luego este hombre no comenzó a ser.

Además, dice *Juan* (8, 58) de ese hombre del que hablamos: “Antes que Abraham fuera, yo soy”. Pero de manera similar hubiera podido decir con certeza: ‘antes que el mundo fuera, yo soy’; porque nadie que es de este modo comenzó a ser. Luego este hombre no comenzó a ser.

SOLUCIÓN

Algunos sobre la expresión ‘este hombre comenzó a ser’ realizan una distinción, dado

que el pronombre ‘este’ puede referirse a la persona del Verbo o al hombre singular. Del primer modo es falsa, del segundo, verdadera. Pero cuando se dice ‘este hombre’ el pronombre ‘este’ sólo puede referirse a aquello que es supuesto por el término ‘hombre’. Mas lo que es supuesto por este término ‘hombre’ es sólo la persona del Verbo según la segunda opinión. Por eso según ella no puede ser defendida porque aunque se ponga que en Cristo hay algo singular distinto de la persona del Verbo –es decir la naturaleza humana–, con todo, esto singular no es supuesto por el término ‘hombre’ ni se predica de Cristo –como ya se dijo (d. 6, q. 1, a. 1). Por ello es patente que, según la primera opinión, esa distinción es correcta. De ahí que omitida ésta, algunos dicen que la forma verbal ‘comienza’ puede denotar, por un lado, el comienzo con respecto al supuesto en sentido absoluto, y de este modo es falsa porque ese supuesto es eterno. O bien puede denotar, por otro lado, el comienzo con respecto al supuesto en razón de la forma significada, y de este modo es verdadera. Y proponen este ejemplo: ‘el escudo blanco comienza a ser hoy’, en el supuesto de que el escudo hecho ayer haya sido hoy blanqueado.

Ahora bien lo señalado no parece ser sustentable por dos motivos. El primero, porque incluso si la naturaleza humana fuera en Cristo algo semejante a un accidente, sin embargo el término ‘hombre’ no es un adjetivo sino un sustantivo, aunque la naturaleza humana que adviene fuera puramente accidental; en estos casos cuenta más el modo de significar que la propiedad de lo significado. El segundo, porque en el caso que fuera adjetivo, sería preciso que el predicado conviniera a lo que se une o supone por el nombre, puesto en el sujeto, o por sí mismo, o en virtud de algo que hay en él. En cambio, los predicados que son aptos para convenir al supuesto no se predican de él en sentido absoluto por algo que hay en él –ni según la parte, ni el accidente o la naturaleza–, a no ser que aquello le convenga de suyo. Pues entonces se seguiría que la afirmación y la negación serían verdaderas respecto a lo mismo si en virtud de algo que existe en él fuera verdad lo que se le niega ciertamente en sí mismo.

Y esto es evidente en lo propuesto. Pues conviene que sea siempre lo que está supuesto cuando se afirma ‘este hombre’; por lo que de él no puede ser verdad la negación –como al decir ‘no fue siempre’, hablando formalmente–, y en consecuencia tampoco algo que la negación señalada implique –como el verbo ‘comenzar’–. Por consiguiente, debe decirse que la afirmación ‘este hombre comenzó a ser’ es absolutamente falsa, y es verdadera en cuanto a un sentido, a saber, con alguna determinación de la naturaleza humana –como también ‘este hombre es criatura’ es también falsa, a no ser que se le añada alguna determinación–. Y en este caso es tropológica –como dijo el Maestro [de las *Sententiae*]–. Por tanto no se intenta distinguirla ahora como múltiple, sino sólo decir de qué modo puede ser verdadera y falsa.

RESPUESTAS

1. Según la regla dada por el Maestro en la distinción anterior, debe entenderse esta

autoridad con alguna determinación, aunque debido a la brevedad no la adjunte.

2. Aunque ese supuesto sea el supuesto de ambas naturalezas, sin embargo en cuanto a algo se refiere de manera diferente a la naturaleza divina y a la humana: porque es la misma realidad que la divina y está constituida en el ser por ella, en cuanto a la comprensión. De ahí que donde sea que hubo naturaleza divina también estuvo el mismo supuesto. Pero no se refiere de este mismo modo a la naturaleza humana, por eso no es preciso que, al comenzar la naturaleza humana, comience él.

3. Desde la eternidad hubía sido verdad decir ‘ningún hombre es’, dado que el supuesto eterno todavía no era supuesto de la naturaleza humana; por eso no podía ser considerado bajo tal división, como se puede ahora por la unión. Por consiguiente aunque desde la eternidad no era verdadero decir ‘algún hombre es eterno’, sin embargo ahora es verdadero decir ‘algún’ o ‘ese hombre’ ‘es desde la eternidad’.

4. Nacer temporalmente de una madre no de suyo sólo es propio del supuesto en virtud del cuerpo, como se dijo antes. Y por ello, en virtud de eso es verdad absolutamente del supuesto. Pero comenzar a ser no puede verificarse de él absolutamente en virtud del cuerpo, sino con alguna determinación. Por eso, la expresión ‘este hombre ha nacido en el tiempo’ es absolutamente verdadera, pero no lo es ésta: ‘este hombre comenzó a ser’, que es verdadera en sentido relativo.

5. En los demás supuestos que son supuestos tan sólo de una naturaleza, se sigue que si comienzan a ser en alguna especie, comienzan a ser en sentido absoluto, pero no sucede así en lo propuesto. Por tanto, en cuanto a esto, en Cristo la naturaleza humana se asemeja a un accidente. Por consiguiente, como no se deduce ‘este hombre comenzó a ser blanco, luego comenzó a ser’, tampoco se sigue ‘este comenzó a ser hombre, luego comenzó a ser’.

6. Como la composición no fue siempre, por eso la afirmación ‘la persona siempre fue compuesta’ es falsa, mientras que ésta: ‘la persona compuesta siempre fue’ es verdadera. Porque a la verdad de la proposición le basta que el predicado convenga al sujeto, y no es preciso que le convenga en virtud de la forma significada o adjunta, sino sólo que sea una predicación de suyo. Por eso, como a la persona le es propio haber sido siempre, aunque no en virtud de la composición, la expresión ‘la persona compuesta siempre fue’, es verdadera en sentido absoluto. Pero para la verdad de la proposición se exige que todo lo que está en el predicado le convenga al sujeto. Por eso, como la composición que significa este nombre compuesto no conviene desde la eternidad a la persona, en consecuencia la expresión ‘esta persona siempre fue compuesta’, es falsa.

Artículo 2: Si Dios comenzó a ser
[294]

(III, q16, a7)

El mismo juicio se ofrece sobre esta expresión: ‘El hombre comenzó a ser Dios’, que sobre ‘el hombre se ha hecho Dios’; y de ambas pueden darse las mismas razones. Por eso fue estudiada en la distinción 7 (q. 2 a. 2), donde se investigó si el hombre se ha hecho Dios.

Cuestión 2

A continuación indaga sobre la potencia o capacidad de pecar, y sobre esto se preguntan dos cosas: 1. Si este hombre pudo pecar; 2. Si tuvo capacidad de pecar.

Artículo 1: Si Cristo pudo pecar
(III, q15, a1)

OBJECIONES

1. Parece que pudo pecar, pues dice San Bernardo (*Serm.* 60) que tanto descendió el Hijo de Dios cuanto pudo descender sin pecar. Pero el último grado en cuanto al pecado es poder pecar. Luego pudo pecar.

2. Nada debe sustraerse de la loa a Cristo hombre. Pero en el encomio del varón justo se dice en *Eclesiástico* (31, 10): "pudo transgredir y no transgredió". Luego esto debe serle atribuido a Cristo.

3. Como el pecado requiere voluntad, así también el mérito. Pero según San Agustín (*Retract.*, 1, 14) nadie peca en lo que no puede evitar. Por tanto, nadie es merecedor o digno de alabanza por lo que no puede eludir. Luego si Cristo no pudo pecar, no debe ser alabado porque no pecó.

4. Dice Aristóteles en *Topica* (IV, 5) que "un dios y el sabio pueden obrar mal". Pero en Cristo no se encuentra algo por lo cual no pueda pecar salvo porque es Dios, y porque fue perfectamente bueno. Luego pudo pecar.

5. En *Juan* (8, 55) dice Cristo: "si dijera que no lo conocí sería similar a vosotros, mendaz". Pero pudo decir esas palabras sin añadir algo, así como las dijo añadiendo algo. Luego pudo mentir, y entonces también pecar.

EN CONTRA, en *Hebreos* (2, 9): "Vemos a Jesús, que fue hecho en muy poco inferior a los ángeles, coronado de gloria y honor". Y la *Glossa* afirma: "sólo Dios es más grande que la naturaleza de la mente humana, que Dios asumió, y que de ningún modo puede depravarse por el pecado". Pero cualquiera puede pecar, pues su mente puede estar depravada por el pecado. Luego Cristo no pudo pecar.

Además, la perfección de la naturaleza glorificada es que ya no pueda pecar. Pero Cristo desde el instante de su concepción fue verdadero comprehensor, es decir, gozó de la verdadera bienaventuranza. Luego Cristo no pudo pecar.

Además, todo lo que este hombre hizo, puede decirse que Dios lo había hecho. Por tanto, si este hombre hubiera pecado se seguiría que Dios habría pecado; lo cual es imposible. Luego también lo primero.

SOLUCIÓN

Formalmente hablando, Cristo de ningún modo pudo pecar. Por eso dice Damasceno (*De fide,* III, 7) que el Señor Jesucristo es incapaz de pecar [*impeccabilis*]. Pues puede considerarse como viador, como comprensor y como Dios.

Como un “viador”, es nuestro guía, dirigiéndonos por el recto camino. Pues en cualquier género es preciso que el primero que regula no pueda deformarse, de otro modo habría error en todos los que están regulados por el mismo. Por eso el mismo Cristo tuvo tanta plenitud de gloria que aun como viador no podía pecar. Por eso también incluso los que estuvieron cerca de él fueron confirmados –como los apóstoles, que eran también viadores–, de modo que no pudieran pecar mortalmente, aunque podían pecar venialmente.

En cambio, en cuanto fue comprehensor, su mente estuvo totalmente unida al fin, de modo que sólo podía obrar en orden al fin, como se dijo de los ángeles confirmados (en II, d. 7).

En cuanto fue Dios, tanto su alma como su cuerpo fueron como órganos de la deidad, en cuanto que –como dice Damasceno (*De fide,* III, 18)– la deidad regía al alma y el alma al cuerpo. Por eso el pecado no podía rozar su alma, de la misma manera que tampoco Dios puede pecar. Sin embargo bajo alguna condición puede concederse que pudo pecar, por ejemplo, si hubiese querido; aunque este antecedente es imposible, porque la verdad condicional no requiere la verdad del antecedente ni la del consecuente, sino la relación necesaria entre uno y otro.

RESPUESTAS

1. Como Dios no pudo descender hasta el punto de pecar, por eso Cristo nunca pecó; así, tampoco pudo descender hasta el punto de poder pecar, por eso Cristo nunca pudo pecar. Y aun si Dios hubiera podido descender hasta dicho punto, sin embargo no convenía, pues esto hubiera impedido sobremanera el fin de la Encarnación, según la cual él es nuestro guía y rey de nuestras obras, a las que ayuda.

2. Lo que puede ser apropiado para alabar a algo inferior, es más algo vituperable si se atribuye a algo superior, como dice Dionisio en *De divinis nominibus* (4, 25); como estar furioso es laudable en el perro pero vituperable en el hombre. Por eso también dice Aristóteles en *Ethica* (X, 8 y 12) que las alabanzas de los hombres, trasladadas a los dioses, parecen objetos de risa. Sin embargo, que el poder pecar sea apropiado a lo laudable es por accidente, en cuanto muestra que la obra loable no se ha hecho por necesidad. Pero aunque se eliminara de Cristo la capacidad de pecar, con todo no se pondría la coacción, que es contraria a lo voluntario y quita la noción de loa o alabanza.

3. Ser incapaz, por estar coaccionado –que se opone a lo voluntario–, elimina la noción de mérito y de demérito; pero no así el ser incapaz que se debe a la perfección en bondad o malicia, porque no quita lo voluntario, sino que pone a la voluntad como confirmada hacia algo único.

4. Como dice Maimónides en *Doctor perplexorum*, la expresión de Aristóteles debe entenderse con una condición, a saber, porque si quisiera, podría.

5. Cristo hubiera podido expresar esas palabras si hubiera querido, pero no pudo quererlo.

Artículo 2: Si Cristo tuvo capacidad de pecar

OBJECIONES

1. Parece que Cristo no tuvo capacidad de pecar, pues uno es capaz según alguna capacidad. Pero Cristo no pudo pecar. Luego no tuvo capacidad de pecar.

2. La capacidad de pecar –según San Anselmo en *De libero arbitrio* (1)–, no es libertad de arbitrio, ni es una parte de la libertad, sino que disminuye la libertad. Pero en Cristo la libertad no estuvo disminuida. Luego no tuvo capacidad de pecar.

3. La capacidad de pecar es raíz y principio de pecado. Pero en Cristo no hubo ningún principio o raíz de pecado. Luego no tuvo potencia de pecar.

4. También en cuanto hombre Cristo fue máximamente similar a Dios. Pero Dios no puede pecar y no tiene capacidad de pecar. Luego tampoco Cristo en cuanto hombre.

5. En contra, Aristóteles dice en *Topica* (IV, 13) que las capacidades de los malos han sido elegidas. Pero Cristo tuvo todos los bienes de los hombres. Luego también la capacidad de pecar.

6. Como dice Damasceno (*De fide,* III, 6) el Hijo de Dios asumió todo lo que se ha plantado en nuestra naturaleza. Pero en ella se plantó la capacidad de pecar, porque esta capacidad proviene de Dios, aunque la voluntad de pecar no proviene de él. Luego tuvo capacidad de pecar.

7. La capacidad de pecar es la capacidad por la cual se peca. Mas esto es el libre albedrío. Así pues, como Cristo en cuanto hombre tuvo libre albedrío, según dice Damasceno (*De fide,* III, 18) es preciso que tuviera la capacidad de pecar.

8. El alma de Cristo es criatura. Mas según Damasceno (*De fide,* II, 1) toda criatura es versátil según la elección o según la sustancia. Por tanto el alma de Cristo es versátil según la elección, dado que tenía poder de elegir. Pero la versatilidad de la elección es la capacidad de pecar. Luego Cristo tuvo capacidad de pecar.

SOLUCIÓN

El acto se refiere a la potencia de dos maneras. Una, porque el acto es producido por la potencia. La segunda, porque por el acto se especifica la potencia. Por eso, cuando se dice que algo tiene potencia o capacidad de obrar –por ejemplo, potencia de ver–, puede entenderse de dos maneras: la primera, porque puede designar el orden de la potencia al acto, en la medida en que el acto se toma como efecto de la potencia. La segunda, porque puede designar la potencia misma especificada por el acto, en cuanto que el acto se toma en lugar de la diferencia específica de la misma potencia.

Del primer modo no puede decirse que el que posee un impedimento visual tiene la capacidad de ver, como no puede decirse que podría ver. Del segundo modo puede

decirse que posee la potencia de ver en el sentido de que tiene la capacidad visual.

Como es evidente por lo dicho, esta distinción tiene lugar en los actos por los que se especifican las potencias. Pero estos son los actos a los que se ordenan las potencias. Mas el libre albedrío no se ordena al pecado, antes bien, el pecado acaece por su deficiencia, por lo que pecar no específica la capacidad del libre albedrío. Y por ello, cuando se dice que uno tiene capacidad de pecar, no se entiende que tenga libre albedrío, sino que lo tiene, aunque ordenado a pecar, de manera que puede pecar. Así, como no se dice de Cristo que pueda pecar, tampoco que tenga la capacidad de pecar –hablando en sentido propio y de suyo–. Pero puede concederse –según este sentido– que se diga que tiene capacidad de pecar porque tiene la capacidad que en los demás es la capacidad de pecar.

RESPUESTAS

1 4. Por lo defendido, se responde fácilmente a las cuatro primeras razones.

5. Las capacidades de los malos son elegibles por accidente, no porque sean de los malos, sino porque son las mismas que las que se ordenan al bien. Sin embargo, serían aun más elegibles si fueran tan sólo de los buenos.

6. La potencia o capacidad de pecar, en cuanto al pecar, no viene de Dios, como ya se dijo (II, d. 44) sino tan sólo en cuanto al sujeto de la capacidad de pecado.

7. El libre albedrío, como es claro por lo dicho, no puede ser considerada capacidad de pecar en sentido absoluto, sino en los que pueden pecar.

8. En Cristo, esta versatilidad se perfecciona por la plenitud de la gracia, como también la potencia de la materia se determina por el acto de la forma que quita toda la potencialidad de la materia, como es evidente en el cielo.

Cuestión 3

A continuación se investiga la congruencia en cuanto al sexo, y al respecto se preguntan dos cosas: 1. En qué sexo debió asumir la naturaleza humana; 2. De qué sexo, a saber, si del varón o de la mujer.

Artículo 1: Si Cristo debió asumir algún sexo, o si debió tomar el femenino (III, q31, a4)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que no hubiera debido asumir algún sexo, pues el mismo y verdadero cuerpo de Cristo prefigura el cuerpo místico. Pero en el cuerpo místico que es la Iglesia no hay diferencia de sexos, dado que –como dice el Apóstol en *Gálatas* (3, 28)– "en Cristo no hay varón ni mujer". Luego tampoco debió asumir sexo alguno.

2. El sexo se ordena a la generación carnal. Pero Cristo no ha venido a ser principio del género humano mediante la generación carnal, sino espiritual. Luego no debió tomar algún sexo.

3. El espíritu creado se refiere indistintamente hacia ambos sexos. Pero el espíritu increado dista más de la diferencia de los sexos que el espíritu creado. Luego Dios mismo se refiere de manera indiferente hacia ambos sexos. Y en consecuencia, o debió asumir ambos sexos, o ninguno de ellos.

EN CONTRA, Cristo "debió hacerse similar a sus hermanos" en cuanto a lo natural, como se dice en *Hebreos* (2, 17). Pero el sexo es algo natural en el hombre. Luego debió asumir algún sexo.

Además, "lo que es inasumible, es incurable", como dice Damasceno (*De fide,* III, 6). Pero el sexo tenía especial necesidad de cura, dado que en el sexo reina al máximo el pecado original. Luego debió asumir algún sexo.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que debió asumir el sexo femenino, pues la reparación corresponde a la caída. Pero la primera caída fue por una mujer. Luego también el principio de reparación debió ser por una mujer; mas esto es Cristo, luego etc.

2. Cristo asumió los defectos de nuestra naturaleza. Pero la fragilidad del sexo femenino es un cierto defecto. Luego debió asumirlo.

3. En un sermón sobre las vírgenes se dice: "cuanto más débil es el vaso que reporta el triunfo sobre el enemigo, tanto más loado es Dios". Pero en la victoria de Cristo Dios debe ser máximamente loado. Luego era lógico que asumiera el sexo más débil, o sea el femenino.

EN CONTRA, Cristo fue cabeza de la Iglesia. Pero la mujer no es cabeza del varón, sino al contrario, según el Apóstol (*1 Cor.,* 11, 3). Luego no debió ser mujer.

Además, Cristo es prometido como siendo doctor de la Iglesia, según *Joel* (2, 23). Pero a la mujer no le corresponde enseñar en la Iglesia, como es claro en *1Corintios* (14, 35). Luego Cristo no debió asumir el sexo femenino.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Cristo vino a reparar la naturaleza humana, la cual reparó al asumirla. Por eso fue oportuno que asumiera todo lo que se deriva de suyo de la naturaleza humana, es decir, todas las propiedades y las partes de la naturaleza humana, entre las cuales está el sexo. Luego también fue lógico que asumiera algún sexo.

RESPUESTAS

1. En el cuerpo místico se dice que no hay varón y mujer no porque no haya diferencia de sexos, sino porque ambos sexos se refieren al cuerpo místico de manera indiferente, pues el cuerpo místico no es una persona como lo es el mismo Cristo. Por consiguiente, en él no pudieron estar ambos sexos; porque esto sería monstruoso y contrario a la naturaleza.

2. No asumió el sexo para usarlo, sino para la perfección de la naturaleza, como también ocurrirá entre los santos después de la resurrección, cuando no se tomará cónyuge ni habrá nupcias.

3. Igualmente se afirma en cuanto a la potencia, pero no en cuanto a la congruencia.

SOLUCIÓN II

Ahora no hablamos de la potencia de Dios, pues él pudo asumir el cuerpo que quiso. Ahora hablamos de la congruencia, porque Cristo vino como doctor, como rector y como defensor del género humano, lo cual no compete a la mujer. Por eso no fue conveniente que asumiese el sexo femenino.

RESPUESTAS

1. La reparación debe responder a la caída, por ser opuestos. Por eso, como el principio de perdición fue la naturaleza más frágil, así el principio de reparación debe ser la naturaleza más fuerte –al modo como la sanación en el cuerpo del hombre sucede por la fuerza del corazón, que tiene más robusta salud–. O porque mediante la mujer no entró en el mundo el pecado original, sino por el varón (como se dijo en el libro II), aunque por la mujer comenzó el pecado. Así también mediante el varón se perfeccionó la obra de nuestra salvación, que de algún modo se inició por la mujer, es decir, por la Santísima Virgen.

2. Cristo no asumió todos los defectos sino los que eran convenientes pare el fin de la asunción, es decir, para la obra de la redención, como se dirá más adelante.

3. Alabar a Dios no proviene tan sólo de la debilidad del vencedor sino también de la magnitud de la victoria, y la congruencia del combate, según la cual en la victoria de

Cristo Dios es máximamente alabado.

Artículo2: Si hubiera debido asumir la carne desde ambos sexos o asumir el cuerpo sólo desde un varón
(III, q31, a4)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que debió asumir la carne desde ambos sexos, pues dice el Apóstol en *Hebreos* (2, 17) que "debió volverse en todo similar a los hermanos", y especialmente en lo natural. Pero los demás hombres naturalmente son generados por ambos sexos. Luego también Cristo debió asumir la carne desde ambos sexos.

2. En la naturaleza humana sólo parece repugnar a Cristo lo que concierne al pecado. Pero la unión de los sexos puede darse sin pecado alguno y sin ninguna corruptela –como en el paraíso, antes de que hubiese pecado, según San Agustín (*De Gen. ad lit.,* IX, 3)–. Luego debió asumir la carne a través de la unión sexual.

3. Cristo vino principalmente para borrar el pecado original. Pero el pecado original se transmite por la unión sexual. Luego debió asumir la carne a través de la unión sexual.

EN CONTRA, dice San Anselmo en *De conceptu virginali* (18) que "fue decoroso que la madre de Cristo sobresaliera nítidamente por una pureza de la cual no puede concebirse ninguna otra más grande por debajo de Dios". Pero la máxima pureza es la virginal. Luego debió nacer de la Virgen y de este modo no a través de la unión de los sexos.

Además, se seguiría que Cristo tendría dos padres, lo cual nunca se da.

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que debió asumir el cuerpo sólo desde un varón, porque la reparación debe corresponder a la condición. Pero en la condición del género humano hay algo formado sólo a partir del varón. Luego así debió ser en la reparación.

2. El generante es similar al generado. Pero Cristo debió ser de sexo masculino. Luego su cuerpo debió ser asumido desde un varón.

EN CONTRA, Cristo vino a salvar ambos sexos. Pero él fue varón. Luego debió asumir la carne desde una mujer.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

De ningún modo era congruente que asumiera la carne por la unión de los sexos. En primer lugar, por la dignidad de la madre, para que fuera purísima, y de esta manera, virgen. En segundo lugar, por la dignidad del Padre, para que su Hijo no tuviera otro padre. En tercer lugar, por la dignidad del concebido, porque era decoroso que esta carne

se formara sólo del Espíritu Santo. Y en cuarto lugar, por la unidad de la persona en la que esta carne fue asumida.

Por eso fue decoroso que, como la carne fue asumida por su infinita virtud, así también fuera formada por su virtud infinita. Mas esto no hubiera podido ser si hubiera sido concebida por la unión de los sexos, porque o el semen del varón hubiera estado allí en vano, o hubiera sido agente en la concepción.

RESPUESTAS

1. Debió asimilarse a los hermanos en el no derogar su dignidad o la perfección de la naturaleza asumida, o en lo relativo a la obra de la redención. Pero ahora no se refiere a algo de este tipo.

2. La unión de los sexos, aunque pueda realizarse sin pecado, sin embargo en el estado de naturaleza corrupta no puede darse sin una libido viciosa, la cual es principio de pecado. Ahora bien, Cristo no vino entonces a reparar la naturaleza en cuanto al acto de la naturaleza –porque esto será en la resurrección gloriosa– sino en cuanto al acto de la persona.

3. Como Cristo ha quitado nuestra culpa por su inocencia, de este modo fue preciso que su concepción fuera purísima, dado que vino a quitar el vicio de la concepción.

SOLUCIÓN II

Fue conveniente que asumiera la carne de una mujer. En primer lugar, para que ambos sexos fueran glorificados en la Encarnación de Cristo, como se abordó en la objeción. En segundo lugar, para completar el universo, porque nunca se dio la generación de un varón sólo de una mujer, sino la de una mujer de un varón –como en Eva–, o la de un varón de ambos –como en Abel y en los demás–, o la de un varón de ninguno de los dos –como en Adán–. En tercer lugar, para que tuviese una relación natural con el género humano. Pues si hubiera sido de un varón no por la acción de un varón, no sería hijo suyo, ni descendiente natural de Abraham, como es hijo natural de la Virgen sólo porque tomó la carne de ella.

RESPUESTAS

1. No es preciso que la reparación sea similar a la condición en todo, sino en cuanto atañe al fin de la reparación.

2. No es preciso que el que genera se asimile al generado en el sexo, sino en la naturaleza de la especie.

“Debe distinguirse”. Ahora el Maestro no lo dice porque la expresión sea falsa en sentido absoluto, sino para mostrar cuánto puede tener de verdad.

“O de ella en cuanto pudo ser y no estar unida al Verbo”. Es evidente que esto que pudo ser de otra manera, no cambia en nada la verdad de lo que es; y esta consideración de la naturaleza humana como no unida no está en la realidad sino sólo en el entendimiento.

“Algunos arbitran que pudo asumir ser humano en el sexo femenino”. Dice esto de manera dudosa debido al inconveniente al que conducía la tercera opinión, como se vio antes (d. 6). Sin embargo, debe concederse que en sentido absoluto pudo asumir el sexo femenino, hablando en términos de absoluta posibilidad, aunque de esta manera no fuera congruente.

Las perfecciones que Cristo asumió con la naturaleza humana:

La gracia y la sabiduría

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Si en Cristo hubo plenitud de gracia y sabiduría desde el inicio de su concepción*.

Respuesta : Lo prueba por San Jerónimo y San Agustín: en el útero de la Virgen huvo un perfecto hombre en sabiduría y gracia; en él se encontraba la plenitud (como en la cabeza) de lo que en nosotros es participado (como en los miembros).

2. *Objeción por las palabras del Evangelio al respecto y respuesta*.

– *Objeción*: en *Lucas* (2, 52) se dice que Jesús crecía en sabiduría, edad y gracia ante Dios y los hombres, luego no tenía un estado pleno de sabiduría y gracia.

– *Respuesta*: Se responde con San Gregorio que la gracia de Cristo y la sabiduría no las tenía en sí sino en otros que mejoraban en sabiduría y gracia, y se dice *ante Dios* porque excitaban a dar mayor gloria a Dios.

3. *Exposición de San Ambrosio.*

San Ambrosio afirma que Cristo creció en cuanto a la sabiduría humana, en sentido humano, pero no en la divina porque es inmutable. Así, lo que ignora lo es en cuanto hombre.

– *Objeción*: ¿Poner una doble sabiduría divide a Cristo?

– *Respuesta*: No lo divide, porque al poner un alma racional y un entendimiento distinto del divino no se divide a Cristo. Y por tener dos naturalezas tiene dos sabidurías (la creada y la divina), por lo que cuando era niño pudo crecer en la sabiduría humana. Y si algo aprendía en la infancia, debe entenderse.

Si Cristo, en cuanto a la naturaleza humana, pudo crecer o creció en sabiduría y gracia .– Debe saberse que Cristo, en cuanto hombre, recibió desde la misma concepción, la plenitud de la gracia; a Él "le fue dado el espíritu sin medida alguna" (*Jn.,* 3, 34) y en Él "habita corporalmente la plenitud de la divinidad" (*Col.*, 2, 9).

Cómo puede decirse que la plenitud de divinidad habita en Cristo.– Como dice San Agustín en la *Epistola ad Dardanum* (Ep. 187, 13) habita porque está pleno de toda gracia; y de esta manera no habita en los santos. Así "como en nuestro cuerpo está el sentido de los miembros singulares, pero no del modo como se da en la cabeza –pues en ella están la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto, y en los demás, en cambio, solo el tacto–, de la misma manera en Cristo 'habita toda la plenitud de la divinidad' porque Él es cabeza en la cual están todos los sentidos. En cambio, en los santos se da casi solamente el tacto, pues a ellos el Espíritu les es dado según alguna medida porque lo recibieron de la plenitud de Él.

Cómo debe entenderse: 'lo recibimos de su plenitud'.– Pero de Él recibieron la plenitud, no según la esencia sino según la semejanza, pues nunca recibieron esa misma gracia esencialmente, sino que recibieron una gracia similar.

Luego ese niño estuvo, desde su misma concepción, "lleno de sabiduría y gracia" (*Lc.,* 2, 40). Por lo que Jeremías (*Jer*., 31, 22) correctamente afirma: "El Señor hará algo nuevo sobre la tierra: la mujer ceñirá al varón", porque en el útero de la Virgen hubo un varón perfecto, y fue pleno no sólo por el alma y la carne, sino también por la sabiduría y la gracia.

Expone una autoridad que parece oponerse .– A esta opinión parece oponerse lo que se lee en el Evangelio de *Lucas* (2, 52): "Jesús crecía en sabiduría, edad y gracia ante Dios y los hombres". Pues si crecía en sabiduría y gracia parece que, desde la concepción, no tuvo la plenitud de la gracia sin medida.

Determinación de la autoridad.– A esto puede responderse razonablemente que Él, en cuanto hombre, desde la concepción, recibió tanta plenitud de sabiduría y gracia, que Dios no pudo conferírsela más plenamente. Y sin embargo, es verdad decir que creció en sabiduría y en gracia, no ciertamente en sí mismo, sino en cuanto a los otros, que crecían en virtud de su sabiduría y gracia según les manifestaba más y más los dones de la sabiduría y de la gracia al crecer en edad.

San Gregorio.– Por eso San Gregorio, en alguna homilía afirma: "La sabiduría crecía unida a la naturaleza del hombre: no porque Él fuera más sabio debido al tiempo, Él, que desde la primera hora de la concepción tenía la plenitud del espíritu de sabiduría, sino

porque paulatinamente mostraba a los demás, en el tiempo, la misma sabiduría por la cual era pleno. Según la naturaleza humana «crecía en edad»: de la infancia a la juventud; según la naturaleza humana «crecía en gracia», no recibiendo a través del tiempo lo que no tenía, sino expandiendo el don de la gracia que tenía. Crecía «ante Dios y los hombres» porque, en la medida en que crecía en edad, hacía evidente a los hombres los dones de la gracia y de la sabiduría que inherían en Él, impulsándolos a alabar a Dios. Y así, crecía para alabar a Dios Padre y para la salvación de los hombres" (*Glossa ord.,* a *Lc.,* 2, 52; Beda, *In Lc.,* I, hom. 12). Por consiguiente, "crecía en sabiduría y gracia", no en sí mismo, sino en cuanto a los demás. Por eso en el mismo Evangelio (*Lc*., 2, 40) se dice que ese niño se mostraba pleno de sabiduría y gracia. Luego entonces se dice que crecía en sabiduría y gracia, tal como se dice que alguna autoridad eclesiástica que crece en el cuidado de los que le han sido confiados, mientras otros crecen por su esfuerzo.

A lo dicho parecen oponerse las palabras de San Ambrosio .– Sin embargo, en otro lugar está escrito que creció según el sentido del hombre, en cuanto creció según la edad del hombre. Pues dice San Ambrosio en *De Spiritu Sancto* (mejor: *De incarn.*, 7): "Dios asumió la perfección de la naturaleza humana. Tomó el sentido del hombre pero no fue inflamado por el sentido de la carne (cfr. *Col.,* 2, 18). Por el sentido del hombre dijo que el alma se turbó (*Jn.,* 12, 27); por el sentido del hombre tuvo hambre y rogó (*Mt.,* 4, 2); por el sentido del hombre creció, como ha sido escrito: «Jesús crecía en edad, sabiduría y gracia» (*Lc.,* 2, 52). ¿Cómo crecía en la sabiduría de Dios? El crecimiento en edad y en sabiduría no era propio de lo divino sino de lo humano. Por eso, recordó la edad a fin de que creyeras que se ha dicho según el hombre. Mas la edad no es de la divinidad sino del cuerpo. Luego, si crecía en edad como hombre, crecía como hombre en sabiduría. Crecía el sentido del hombre y con el sentido, la sabiduría".

Sobre los dos sentidos de Cristo, es decir, sobre sus dos sabidurías.– "¿En qué sentido crecía? Si en el humano, entonces se toma como desarrollo. Si en el divino, entonces es mutable por el crecimiento dado que crece lo que se cambia a algo mejor. Ahora bien, lo que es divino, no se cambia (*Núm.,* 23, 19). Luego lo que cambia no es divino. Por tanto crecía el sentido humano, luego tomó el sentido humano". "La virtud de Dios no podía ser confortada, ni Dios crecer, ni la altura de la sabiduría de Dios podía ser colmada (*Rom.,* 11, 33). Luego lo que era colmado no era la sabiduría de Dios sino la nuestra. Pues ¿de qué modo se colmaría el que «descendió para colmarlo todo» (*Ef.,* 4, 10)? ¿En qué sentido Isaías dijo que el niño no sabía decir 'padre' o 'madre'? Pues está escrito: «antes que el niño sepa decir madre o padre, tomará el botín de Samaría» (*Is*., 8, 4). Lo futuro y lo desconocido no escapan a la sabiduría de Dios, en cambio la infancia desprovista de conocimiento, debido a la falta de sabiduría humana, ignora lo que todavía no ha aprendido" (*De incarn.*, 7). "Pero debe temerse –diré– que dividamos a Cristo si a Cristo atribuimos dos sentidos principales y una doble sabiduría. ¿Acaso, dividimos a Cristo cuando adoramos su carne y su divinidad? ¿Acaso lo dividimos cuando veneramos

en él la imagen de Dios y la cruz? Ciertamente Pablo, que dijo de él: “porque si fue crucificado debido a nuestra debilidad, sin embargo vive en virtud de Dios” (*2 Cor.*, 13, 4); dijo que Cristo “no fue dividido” (*1 Cor.*, 1, 13). ¿Acaso lo dividimos cuando decimos que toma el alma racional y la capacidad de nuestro entendimiento? En realidad Dios mismo no fue Verbo por el alma racional y la capacidad del entendimiento en su carne, sino que fue hombre perfecto al tomar: el alma racional, la capacidad de nuestro entendimiento, la misma alma humana y de la misma sustancia de la cual son nuestras almas, y al tomar una carne semejante (*Rom.,* 8, 3) a la nuestra y de la misma sustancia que nuestra carne” (*De incarn.*, 7).

El significado de estas palabras .– Estas palabras de San Ambrosio deben ser estudiadas con piadosa diligencia porque, por una parte, instruyen e iluminan la ignorancia del hombre, y por otra, entendidas de mala manera, promueven la inclinación al error.

La doble sabiduría de Cristo: generada y creada.– Enseña con evidencia que en Cristo hay dos sentidos principales o una doble sabiduría. Y no se divide la unidad y la singularidad de la persona, sino que tiene dos sabidurías unidas a las dos naturalezas: una no creada sino generada, que es él mismo; y otra no generada sino creada y conferida a él por la gracia. Pues ya Isaías dio testimonió: “El espíritu de la sabiduría y del entendimiento reposa sobre él” (*Is.*, 11, 2), etc. Por tanto por el espíritu de sabiduría y de entendimiento –a saber, la sabiduría y la inteligencia dadas gratuitamente [*gratis data*] por el Espíritu Santo–, Cristo era sabio según el alma; en cambio, era sabio en cuanto Dios, al tener la sabiduría generada que Él mismo es. Y como en la medida que Dios es, es bueno por la bondad natural que él mismo es, y es justo por la justicia natural que él mismo es, así también es sabio por la sabiduría natural que él mismo es. En cambio, su alma, en la medida en que es buena y justa por la bondad o justicia dadas gratuitamente [*gratis data*], que él o ella no es, así es sabia por la sabiduría dada gratuitamente que ella no es. Y aunque en Cristo haya una doble sabiduría, sin embargo la persona es una y la misma en cuanto es Dios, o en cuanto es naturaleza divina; y es sabio por la sabiduría eterna –es decir, por la sabiduría no generada que es el Padre, y la sabiduría que no es generada porque es común a las tres personas–. Sin embargo, esta doble sabiduría no se trata de una y otra sabidurías diferentes –a saber, la sabiduría no generada, que es sólo el Padre y la sabiduría que es común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo [295].

En cambio, en cuanto la misma persona es hombre –esto es, entendida como hombre o en cuanto subsistente por el alma y la carne–, es sabio mediante la sabiduría gratuitamente dada. Por tanto, es sabio en sentido humano y divino.

Cómo debe entenderse: ‘crecía el sentido humano’ .– ¿Desde dónde debe entenderse lo dicho: ‘crecía el sentido humano’? San Ambrosio parece indicar abiertamente que Cristo creció según el sentido humano, y que su infancia estuvo desprovista de conocimiento y que no conoció al padre y a la madre. Pero esto no es

aceptado por la Iglesia, ni las autoridades ya citadas permiten entenderlo así. Sin embargo, puede ser entendido correctamente de esta manera: si se dice que Cristo creció en cuanto a la visión de los hombres y a mostrar su sentido. Por tanto, en Él crecía el sentido humano en cuanto a su mostrarse, y en cuanto a la opinión de los demás hombres. Así también se dice que en su infancia no conoció al padre y a la madre, porque se relacionaba y se presentaba como si estuviera desprovisto de conocimiento.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber considerado lo que corresponde a Dios encarnado por la unión, el Maestro considera ahora lo que se deriva de esto según la otra naturaleza. Y como lo que le es propio en virtud de la naturaleza divina, la cual no ha sido disminuida en la Encarnación, fue considerado en libro I, resta que ahora se considere lo que corresponde a Cristo según la naturaleza que ha sido exaltada por la Encarnación. Y esto se divide en tres partes: la primera, determina lo que se asumió con la naturaleza humana. La segunda, lo que se operó a través de la naturaleza humana, en la distinción 17: "Después de lo dicho puede considerarse si Cristo rezó o quiso algo que no fue hecho". La tercera, la necesidad de morir según la naturaleza humana, en la distinción 21: "Después de lo dicho debe considerarse si en la muerte de Cristo el alma o la carne fue separada del Verbo".

Y divide la primera parte en dos. En primer lugar, se refiere a las perfecciones asumidas con la naturaleza humana en cuanto a la plenitud de ellas; en segundo lugar, por comparación a la perfección de la naturaleza divina, distinción 14: "Es preciso indagar ahora, dado que el alma de Cristo fue sabia con sabiduría gratuita". Y divide el primer punto nuevamente en dos: primero, se refiere a la plenitud de la perfección en cuanto a la gracia del afecto y la ciencia del entendimiento que Cristo recibió en el instante de su concepción. Lo segundo, objeta en contra: "A esta opinión parece oponerse lo que se lee en el Evangelio de *Lucas*". Y divide esto segundo en dos partes: la primera, objeta lo contrario por la autoridad del canon. La segunda, por la autoridad de los santos: "Sin embargo, en otro lugar está escrito que creció según el sentido del hombre". Sobre la primera, en primer lugar, formula la objeción; en segundo lugar, la resuelve: "A esto puede responderse razonablemente". Y en tercer lugar, confirma y explica la solución recurriendo a la autoridad: "Por eso San Gregorio, en alguna homilía afirma".

"Sin embargo, en otro lugar está escrito que creció según el sentido del hombre". Ahora objeta por la autoridad de Ambrosio y hace tres cosas: la primera, expone la autoridad. La segunda, expone y muestra de qué modo por la autoridad propuesta en parte se edifica la fe, en parte puede dar pie a algún error: "Estas palabras de San Ambrosio deben ser estudiadas con piadosa diligencia". La tercera, muestra de qué modo debe ser expuesta para evitar algún error que se sigue de allí: "¿Desde dónde debe entenderse lo dicho…?".

Cuestión 1

Comienza con la cuestión sobre la gracia de Cristo. Su ciencia se estudiará en la distinción siguiente. Y se preguntan tres cosas: Primera, su gracia en cuanto es hombre singular. La segunda, la gracia en cuanto es cabeza de la Iglesia. La tercera, la gracia de unión. Sobre la primera se investiga: 1. Si en él se pone la misma gracia habitual por la que se perfecciona su alma, de la que habla respecto al hombre singular; 2. La plenitud de esa gracia.

Artículo 1: Si en Cristo hubo gracia habitual que perfeccionara su alma
(III, q7, a1)

OBJECIONES

1. Parece que en Cristo no hubo esta gracia, pue así como la filiación de adopción se refiere a la filiación natural, de igual modo se refiere la bondad gratuita a la bondad natural. Pero como Cristo obtuvo de la unión el ser hijo natural, así obtuvo el ser naturalmente bueno. Luego como en él no se pone la filiación de adopción, así tampoco debe ponerse la bondad gratuita.

2. La gracia es dada a los hombres para que se asemejen a Dios. Pero Cristo nunca fue desemejante a Dios. Luego nunca necesitó la gracia.

3. Donde hay luz solar, no se necesita la luz de la vela, porque una luz mayor oscurece la menor. Pero en Cristo la luz de la divinidad era como la luz solar. Luego no fue preciso poner en él la luz de la gracia.

4. Dice Damasceno (*De fide,* III, 15) que así como el alma gobierna la carne y opera por ella como por algún instrumento, así la divinidad regía el alma de Cristo. Pero el instrumento no necesita de hábito alguno por el que sea regido en el obrar ya que es regido por el agente principal. Luego tampoco el alma de Cristo necesitaba ese hábito.

5. La gracia es dada a los hombres para que por ella eviten el pecado y alcancen la gloria. Pero Cristo obtuvo el no poder pecar porque era Dios –como se dijo en la distinción precedente–; y además obtuvo el pleno derecho a la gloria divina, según ya se expresó (d. 10). Luego no necesitó la gracia.

EN CONTRA, así como el alma es la perfección del cuerpo, así la gracia es la perfección del alma. Pero no estaba menos obligado a tener un alma perfecta que a tener un cuerpo perfecto. Luego así como asumió el cuerpo con el alma, de la misma manera debió asumir el alma con la gracia.

Además, todo mérito es por la gracia. Pero Cristo mereció para sí y para nosotros, como se dirá más adelante (d. 18). Luego Él tuvo la gracia.

Además, de Él se dice en el *Salmo* (44, 3): “en tus labios, se difundió la gracia”; y: “te ungí con el óleo del gozo” (*Sal.,* 44, 8), todo lo cual muestra la gracia en él. Luego tuvo la gracia.

SOLUCIÓN

La gracia produce principalmente dos efectos en el alma. El primero, la perfecciona formalmente en su ser espiritual, en cuanto la asemeja a Dios. De ahí que también sea considerada “vida del alma”. El segundo efecto, la perfecciona para obrar en cuanto que, por la gracia, emanan virtudes como las potencias de la esencia, pues sólo puede haber

operación perfecta si sea producida por una potencia perfeccionada por el hábito.

En virtud de estos dos [efectos], es preciso poner la gracia en el alma de Cristo porque, como es la más perfecta en su ser espiritual, es preciso que sea algo que la perfeccione formalmente en ese ser. Pero la deidad no la perfecciona formalmente sino efectivamente. Por lo que es preciso poner en Él otra forma creada por la que se perfeccione formalmente, y ésta es la gracia. De manera semejante, al ser distintas sus operaciones en cuanto hombre y en cuanto divinidad, como también es distinta la naturaleza, es preciso que su acción humana tenga un hábito que la perfeccione; de otra manera sería imperfecta. Por eso es preciso poner en Cristo la gracia y las virtudes.

RESPUESTAS

1. La filiación se refiere a la persona. Y dado que se refiere impropiamente a la gloria divina, la cual comporta el nombre de adopción, en modo alguno le corresponde a su persona; por eso no se concede el nombre de adopción referido a Cristo. Pero la gracia es la perfección de la naturaleza, por eso dado que su sujeto es el alma –que es parte de la naturaleza humana–, aunque la gracia comporte algo que no inhiere naturalmente, sin embargo puede corresponder a Cristo en virtud de su naturaleza humana.

2. Lo propio de la gracia es hacer semejante a Dios; y no es preciso que de lo desemejante se haga lo semejante, sino que basta que lo desemejante sea semejante; y tampoco es preciso que esta negación de semejanza preceda siempre a la semejanza en el tiempo, sino que basta que preceda en la naturaleza, tal como la potencia es antes que el acto y como el sol precede a su propia luz.

3. Tanto la luz del sol como la luz de la vela iluminan activamente. Ahora bien, la deidad y la gracia no se relacionan de esta manera, sino que una ilumina activamente y la otra formalmente. Por eso, al igual que es necesario que el sol y la luz del sol estén en el aire a la vez, y que uno produzca la otra y no la empañe, de la misma manera a partir de la divinidad de Cristo se sigue la gracia misma y no se empaña.

4. Como dice Aristóteles en la *Ethica* (VIII, 13) el instrumento es doble, o sea animado e inanimado: inanimado, como el hacha; animado como el siervo que se mueve por imperio del señor. Así pues, el instrumento inanimado no obra sino que es obrado, y así se le llama inanimado por relación al alma racional, y por eso no necesita ningún hábito que rija la operación. En cambio, el instrumento animado obra y es obrado; de ahí que, así como el siervo necesita el hábito para ejercer del modo debido el imperio del señor, así también el alma de Cristo lo necesita para obrar perfectamente la [voluntad] divina.

5. Como toda forma está ordenada de suyo a perfeccionar –porque ir hacia lo contrario le compete por accidente– de la misma manera se comporta la gracia respecto al pecado. Por eso, aunque Cristo nunca pecó ni hubiera podido pecar –incluso si no

hubiera tenido la gracia habitual mediante la unión con el Verbo–, sin embargo necesitó la gracia para la perfección, como se ha dicho. Además, aunque por esto a Él, que es Dios, se le debía la gloria, sin embargo fue preciso que hubiera algo que perfeccionara formalmente el alma misma para el acto de gloria. Ésta fue la gracia, porque la gracia consumada en el alma es lo mismo que la luz de la gloria, y también la perfecciona en su paso por la tierra.

Artículo 2: Si Cristo tuvo plenitud de gracia , si ésta fue infinita o pudo aumentar (III, q7, a9, a11 y a12)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que Cristo no tuvo la plenitud de la gracia, pues Cristo no tuvo fe ni esperanza, como se determinará luego (d. 26, q. 2, a. 3), ni tampoco arrepentimiento porque nunca pecó. Pero todo esto es propio de la gracia. Luego Él no tuvo la plenitud de la gracia.

2. Aristóteles afirma en *Ethica* (X, 8) que en los dioses no se dan las virtudes morales. Pero Cristo fue verdadero Dios. Luego no tuvo virtudes morales, como la templanza, etc.

3. Las virtudes se ordenan al acto. Pero no corresponden a Cristo los actos de ciertas virtudes, como la magnificencia que consiste en grandes dispendios, pues por nosotros se hizo pobre. Luego no tuvo todas las virtudes, y así tampoco la plenitud de la gracia.

EN CONTRA, [se dice] en *Juan* (1, 14): "lo vemos pleno de gracia y de verdad".

Además, en Cristo la gracia fue mayor que en cualquier otro hombre. Pero de algunos otros se lee que estuvieron llenos de gracia, como de su madre (*Lc.*, 1, 28) y de Esteban (*He.,* 6, 8). Luego con mayor razón Cristo tuvo la plenitud de la gracia.

Además, se dice que el Espíritu Santo inhabita en el hombre por la gracia. Pero en *Lucas* (4, 1) se dice que Cristo "regresó del Jordán lleno del Espíritu Santo". Luego Él tuvo la plenitud de la gracia.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que su gracia fue infinita, pues en *Juan* (3, 34) se dice que "Dios le dio el Espíritu Santo sin medida". Pero todo lo finito tiene medida. Luego como se dice que el Espíritu Santo se da a los hombres en cuanto reciben la gracia, parece que su gracia fue infinita.

2. Puede entenderse algo mayor a todo lo finito y Dios puede hacer algo mayor. Pero en el Texto [de las *Sententiae*] se dice que Dios no pudo darle mayor gracia, y que no puede entenderse una más plena. Luego es infinita.

3. Todo lo finito, se toma muchas veces o como igual a otro finito, o como excediéndolo. Así pues, si la gracia de Cristo fue finita, entonces la gracia de otro hombre podría aumentarse tan sólo para igualarse a la gracia de Cristo o para excederla, lo cual es una objeción. Luego la gracia de Cristo es infinita.

4. De una causa finita no hay un efecto infinito. Pero el mérito de Cristo fue infinito, pues para la redención de todo el género humano basta lo que es infinito en potencia. Luego la gracia, que es causa del mérito, fue también infinita.

EN CONTRA, nada creado es infinito. Pero la gracia de Cristo fue creada. Luego no fue infinita.

Además, nada es mayor que algo infinito. Luego si Cristo, en cuanto hombre, hubiera tenido la gracia infinita, en cuanto hombre no sería menor que el Padre, lo cual es contrario a la fe.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que esa gracia hubiera podido aumentarse, pues es posible agregar algo a todo lo finito. Luego si la gracia de Cristo fue finita, por ser creada, pudo agregársele algo y de esta manera pudo aumentar.

2. Cuanto mayor sea la perfección que se agregue a alguna naturaleza intelectual, tanto más se aumenta su capacidad. Por eso según Aristóteles en *De anima* (III, 4), el entendimiento cuanto más entiende lo difícil, podrá entender más. Pero la capacidad de una gracia más amplia hace que crezca la posibilidad. Luego cuanto más perfecta sea la gracia que tenga el hombre, queda la posibilidad de que crezca; y de esta manera parece que Cristo pudo crecer en gracia.

3. La misión visible es signo de la misión invisible. Ahora bien, en Cristo, recién cuando tenía treinta años, se hizo visible la misión del Espíritu Santo, como más arriba en *Lucas* (3, 22). Por tanto recién entonces le fue dada la misión invisible del Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo no es enviado visiblemente a alguien a no ser en razón de una nueva gracia dada, o en razón del aumento de gracia. Luego Cristo creció en gracia cuando la tuvo por primera vez.

4. Así como en Cristo se requería la perfección del alma, de la misma manera se requería también la perfección del cuerpo. Pero Él, al crecer, tuvo la perfección del cuerpo. Luego también creció en cuanto a la gracia, que es la perfección del alma.

EN CONTRA, dice *Jeremías* (31, 22): “la mujer ceñirá al hombre”; en donde los santos dicen que Cristo estuvo lleno de toda gracia desde el comienzo de su concepción. Lueo en Él no aumentó la gracia.

Además, Cristo fue desde el instante de su concepción un comprehensor perfecto. Pero los comprehensores están en estado de gracia y no en aumento de gracia. Luego en Él no aumentó la gracia.

SOLUCIONES

SOLUCIÓN I

Se dice que se posee plenamente aquello que se tiene en todas sus diferencias, modos y efectos. Según esto, Cristo tuvo la plenitud de la gracia. Pero esta plenitud puede alcanzarse según la causa final, la eficiente y la formal. El fin de la gracia es unirnos a Dios. Por tanto, como Cristo, en cuanto hombre, estuvo unido a la divinidad no sólo por el conocimiento, amor y fruición, sino también por la unión en la persona, por eso su gracia consiguió plenamente su fin. Y ésta es la plenitud de la *causa final*.

También vemos que algo tiene luz corporal de modo que sólo brille –como por ejemplo, cierto gusano y la putrefacción de las heces o los carboncillos–; y algo tiene luz para iluminar a otro –como la luz de la candela–; algo para que toda iluminación sea por él –como el sol–. De igual manera se da también en la gracia de Cristo, porque Él tiene la gracia por la cual es perfecto en sí; y a partir de Él redunda en otros, y entre los que redunda, a algunos los hace cooperadores de Dios para que, a través del ministerio, ellos lleven a otros la gracia, como se dice en *1 Corintios* (3, 5), y a partir de Él redunde en todos porque "de su plenitud todos recibimos" (*Jn.*, 1, 16). Y ésta es la plenitud de la *causa eficiente*.

De manera semejante también algunos son formalmente perfectos en la gracia en cuanto a todas las virtudes y en cuanto a la expulsión de todos los pecados mortales. Y ésta es la plenitud de suficiencia que se dio en Esteban y en otros santos según la cual alguien es colmado por Dios para que en él no quede nada contrario a Dios. En toda la Iglesia se da la plenitud de la abundancia, porque no le falta a ella ninguna de las gracias que se encuentran en cada uno de sus miembros. De esta plenitud se dice en *Efesios* (4, 16): "para llenar todas las cosas". También se le da la gracia a alguien para rechazar no sólo todos los [pecados] mortales, sino también los veniales. Y ésta es la plenitud de una especial prerrogativa que se dio en la Santísima Virgen, en cuanto ella fue plena de Dios, para que en ella no hubiera nada que no se ordenara a Dios.

Pero a Cristo le ha sido dada, además, la gracia que lo perfecciona no sólo en cuanto a todas las virtudes, sino también en cuanto a todos los usos de las virtudes y todos los efectos de la gracia dada gratuitamente [*gratis data*], e incluso para la eliminación de todo pecado –no sólo actual sino también original– y de la potencia de pecar. Y ésta es la plenitud singular de Cristo según la *causa formal*.

Por consiguiente, la primera plenitud hace relación a la gracia de unión, la segunda a la gracia de la cabeza y la tercera a la gracia singular de Cristo.

RESPUESTAS

1. Esas virtudes contienen una parte de perfección y esto es lo principal en Cristo, y una parte de imperfección, y según esto no son apropiadas a Cristo. Esto se hará más evidente después.

2. Las virtudes morales no son propias de Cristo en cuanto al uso que se da en nosotros, porque nosotros mediante ellas vencemos ciertas pasiones por las cuales la carne desea lo que es contrario al espíritu, lo cual no se dio en Cristo. Pero en cuanto a los otros usos, según los cuales estarán en la patria [celestial], sí se dieron con toda plenitud en Cristo. Y también en cuanto a ciertos usos durante su paso por la tierra, aquellos que no derogaban su perfección, en la medida en que era viador y comprehensor.

3. Tal como lo considera Aristóteles, no es necesario para la magnificencia que el hombre tenga muchas riquezas, sino que esté dispuesto de manera que, cuando sea preciso y oportuno, quiera dispensarlas. Y Cristo tuvo esto de modo perfecto.

SOLUCIÓN II

Se dice que la gracia es un don dado gratuitamente al hombre. Pero este don le fue dado a Cristo sin méritos precedentes tanto si es creado como si es increado.

Pues fue increado el Espíritu Santo, porque descansó en su alma –como dice *Isaías* (2, 22)–, y la misma persona del Verbo, porque se le ha dado a la naturaleza humana para que la persona del Verbo fuera suya. Y según esto, a él le fue dado el "nombre sobre todo nombre" en *Filipenses* (2, 9) y de esta manera, en sentido absoluto, la gracia de Cristo es infinita.

Pero su don creado es la misma gracia mediante la cual su alma se perfeccionaba formalmente, y ésta fue en cierto modo finita y en cierto modo infinita. Fue finita según la esencia; pero puede considerarse infinita de tres modos.

El primero, por la unión con la divinidad en cuanto concurre a un mismo acto con ella, de manera que el acto informado por esa gracia no sea sólo acto del hombre sino también acto de Dios.

El segundo modo, en cuanto a lo propio de la gracia. En aquellas cosas que no tienen gran magnitud, lo finito y lo infinito no se les atribuye según la cantidad numérica o dimensional, sino en cuanto es algo limitado o no limitado. Mas es limitado por la capacidad del que lo recibe. Por eso lo que no tiene el ser recibido en algo, sino que es subsistente, no tiene el ser limitado, sino que es infinito, como Dios. Y si hubiera alguna forma simple subsistente que no fuera su ser, ciertamente tendría finitud en cuanto al ser, el cual sería particularizado en esa forma. Pero esa forma no sería limitada, porque no estaría recibida en alguno –como si se entendiera de un calor existente de suyo–. Y según esto también las formas universales inteligidas tienen infinitud. Pero si dicha forma es recibida en algo, será necesariamente limitada en cuanto al ser, debido a esa forma, y no sólo en cuanto al ser en sentido absoluto, porque no sólo no tiene la plenitud del ser en sentido absoluto, sino que tampoco tiene todo el ser que le es posible ser por dicha naturaleza. Ahora bien, es posible que no sea limitada en cuanto a lo propio de su forma

–es decir, que tenga dicha forma en toda la medida de su acabamiento, para que no le falte nada a la perfección de su forma–. Esto ocurrirá si no hay defecto por parte del quien recibe o por parte del agente. Y de este modo se considera infinita la gracia de Cristo, dado que todo lo que puede pertenecer a la perfección de la gracia, todo eso estuvo en Cristo.

El tercer modo, en cuanto al efecto, pues no está limitado a algunos efectos determinados, sino que por la gracia puede obrar la redención con infinitos efectos. Así, se afirma en el *Liber de causis* (prop. 16) que la virtud de la inteligencia es infinita en algo inferior.

Y este [tercer] modo se refiere a la gracia de la cabeza; en cambio el segundo se refiere a la gracia del hombre singular y el primer modo a la gracia de unión.

RESPUESTAS

1. Ese texto parece entenderse referido al segundo modo señalado. Pues esto quiere señalar que en Cristo la gracia no está limitada en cuanto a algún modo de su perfección, sino que la posee en relación con todos. O se entiende referido a la gracia de unión, mediante la cual es elevado al bien infinito, es decir, para que sea verdadero Dios.

2. Esas palabras no deben entenderse en cuanto a lo propio de la gracia, porque todo lo que pertenece a la perfección de la gracia, le fue dado a Él. Por eso, Dios podría hacer muchas otras cosas pero ellas no serían propias de la gracia, al igual que podría añadir al hombre otras muchas perfecciones naturales y esenciales, pero éstas no serían propias del hombre y entonces pertenecería a otra especie y no al hombre. O debe decirse que aunque en sí misma podría producir una gracia mayor, por relación a la esencia, que es la gracia de Cristo, sin embargo ninguna podría ser mayor de lo es capaz dicha capacidad creada, y tampoco podría hacer alguna capacidad que no fuera creada.

3. A las diversas especies se adaptan las diversas cantidades. Esto es evidente en cuanto a las cantidades de dimensión, dado que hay alguna cantidad determinada para el hombre más allá de la cual, en el hombre, no se encuentra una cantidad mayor; pero sí se encuentra en algún árbol una cantidad mayor que ésa, la cual aunque es finita, el hombre, por más que crezca, de ningún modo puede alcanzar.

Sucede de manera semejante en las cantidades virtuales, pues aunque el calor del fuego no exceda infinitamente al calor del aire, sin embargo hay algún límite para el calor del aire que no es sobrepasado, persistiendo como aire. Por eso en modo alguno puede pretenderse que éste se iguale al calor del fuego, a no ser que el aire se haga fuego.

De manera semejante ocurre en las demás cualidades que se derivan de otras perfecciones o que disponen a ellas, pues a la diversidad de perfecciones según la especie le corresponde la diversidad de grados de perfecciones o de disposiciones.

Sin embargo, la perfección a la que dispone la gracia es la unión con Dios y ésta es múltiple, es decir, puede ser en enigma o a través de la especie. Por eso, por mucho que crezca la gracia del viador, no puede ser semejante a la gracia del comprehensor en acto, aunque en la virtud pudiera ser mayor. Por la misma razón, por más que crezca la gracia de la mera criatura, no puede alcanzar la gracia de la criatura asumida en la unidad de la persona que, la cual está en cierto modo dispuesta para la unión, a no ser que ella fuera asumida. Y como la criatura no tiene un modo posible por el que unirse a Dios que sea más elevado que por la unidad de la persona, por eso se ha dicho que la capacidad creada no puede recibir una gracia mayor.

4. La infinitud de la eficacia que está en el mérito, se da porque a esa acción concurre la persona divina, porque no es sólo una acción del hombre, sino de Dios y del hombre. Según esto, Dionisio a esta acción de Cristo la llamaba 'de Dioshombre' [*deivirilem*].

SOLUCIÓN III

El aumento no compete a la cosa en cuanto está en el término, sino en cuanto está en camino al término, dado que en la medida en que una cosa está en el término, toda la potencialidad de su capacidad está completa por el fin que la completa. Y por eso no tiene algo ulterior por lo cual crezca. Como desde el inicio de la concepción el alma de Cristo estuvo unida al fin último, no sólo por la perfecta fruición, sino también en la comunicación con la persona del Verbo, por eso su gracia no pudo crecer.

RESPUESTAS

1. A todo lo que es finito se le puede hacer una adición, en cuanto a las matemáticas, porque la noción de cantidad –que es la única que considera el matemático–, no impide que a lo infinito pueda añadírsele algo. Pero sí lo impide la adición de la forma que considera el filósofo natural, y por eso para el filósofo natural esto sólo es verdadero en la imaginación. De manera similar ocurre en lo propuesto, como es evidente por lo dicho: porque la gracia no puede ser mayor que la del comprehensor, ni la gloria mayor que la de la criatura unida a Dios en la persona.

2. Esto debe entenderse referido a la capacidad de la naturaleza intelectual para su unión al fin, más allá de la cual no se extiende ninguna capacidad de la cosa; al igual que el entendimiento, en presente estado de vida itinerante, por más que progrese, nunca alcanza el modo de entender que tendrá en la patria [celestial].

3. La misión visible fue signo de la misión invisible, la cual no fue hecha entonces, sino al inicio de la concepción.

4. Cristo no asumió el cuerpo glorioso, de manera que estuviera en su perfección última, en cambio sí asumió el alma gloriosa. Por eso pudo crecer según el cuerpo pero no según el alma.

Cuestión 2

Se pregunta sobre la gracia de la cabeza [de la Iglesia]. Sobre esto investiga dos cosas: 1. Si Cristo, en cuanto hombre, tiene esa gracia de la cabeza. 2. De qué es cabeza.

Artículo 1: Si Cristo, en cuanto hombre, es cabeza de la Iglesia
(III, q8, a1)

OBJECIONES

1. Parece que Cristo, en cuanto hombre, no es cabeza de la Iglesia, pues el espíritu animal se difunde desde la cabeza hacia los miembros. Pero el Espíritu Santo no se difunde en la Iglesia por Cristo en cuanto hombre, sino en cuanto Dios, ya que como dice San Agustín en *De Trinitate* (XV, 19) él recibió el Espíritu Santo en cuanto hombre y lo dio en cuanto Dios. Luego Él no es cabeza en cuanto hombre sino en cuanto Dios.

2. El sentido y el movimiento se transmiten desde la cabeza hacia los miembros. Pero la gracia que produce el movimiento de la vida en el cuerpo de la Iglesia, no se da por transmisión de uno a otro. Luego Cristo, en cuanto hombre, no es cabeza de la Iglesia.

3. La gracia es creada en nosotros sólo por Dios, pues según San Agustín (*De div. quaest. 83,* q. 51) la naturaleza de la mente humana es formada inmediatamente por Dios. Pero la vida de la Iglesia es por la gracia. Luego, como es propio de la cabeza vivificar los miembros en relación con algún acto, parece que Cristo, en cuanto hombre, no podría ser considerado cabeza de la Iglesia.

4. No hay otra cabeza que surja de la cabeza. Pero "la cabeza de Cristo es Dios" según *1 Corintios* (11, 3). Luego Cristo no es cabeza.

5. La cabeza recibe el influjo de otro miembro, por ejemplo, el corazón. Pero Cristo no recibe influjo alguno de otro miembro de la Iglesia. Luego no debe ser considerado cabeza.

6. La cabeza puede ser considerada el miembro de todo el cuerpo y el co-miembro de los otros miembros. Pero Cristo, como parece, no puede ser llamado miembro de la Iglesia, porque de esta manera su capacidad sería parcial con respecto a la de toda la Iglesia, y la Iglesia sería más perfecta que Cristo. Luego Cristo no debe ser considerado cabeza.

EN CONTRA, en *Efesios* (1, 22 y 23): "Lo ha constituido cabeza sobre toda la Iglesia que es su cuerpo". Luego como la Iglesia es su cuerpo según la naturaleza humana, en cuanto ella se conforma a él, parece que él, según la naturaleza humana, es su cabeza.

Además, se dice que el rey es cabeza del reino y que el pontífice lo es de la Iglesia confiada a él. Pero Cristo, en cuanto hombre, es rey y pontífice de todo el género humano. Luego él, en cuanto hombre, es su cabeza.

Además, a lo más digno en algún género, se le llama su cabeza, como el león es cabeza de los animales. Pero Cristo, también en cuanto a la naturaleza humana, precede

a todos los hombres. Luego también, en cuanto hombre, es cabeza de toda la Iglesia.

SOLUCIÓN

Cristo se considera cabeza de la Iglesia a semejanza de la cabeza natural. Pues en la cabeza natural se encuentran tres condiciones por relación a los otros miembros tomados singularmente. En primer lugar, porque los excede en dignidad por tres motivos: por la altura del sitio, por la nobleza de la propia virtud (las potencias más nobles, por ejemplo, la imaginación, la memoria y otras de esta clase tienen su lugar en la cabeza), y también por la perfección, dado que en la cabeza se reúnen todos los sentidos mientras que en los otros miembros está solo el tacto. En segundo lugar, porque desde la cabeza se dan a los otros miembros todas las fuerzas animales, y de esta manera se dice que es principio de los otros miembros, dándoles el sentido y el movimiento. En tercer lugar, porque dirige a los otros miembros en sus actos, en virtud de la imaginación y del sentido, que en ella abundan formalmente. Tiene además una cuarta propiedad, común a los otros miembros: que es ser conforme con ellos en la naturaleza.

En virtud de la primera propiedad –a saber, la perfección–, a todo lo que es perfectísimo en cualquier naturaleza, se le llama cabeza, como el león entre los animales. En razón de la segunda, todo principio se dice cabeza, como la fuente es cabeza de los ríos y como se dice encabezamiento del libro o 'cabeza' del camino. Pero en razón de la tercera propiedad, todo rector se dice cabeza, como el rey, el duque o el pontífice.

Luego por relación a estas tres propiedades de la cabeza, Cristo puede ser considerado cabeza, tanto por la naturaleza humana como por la divina, porque según la naturaleza divina, en él se encuentra la "plenitud de toda divinidad" como dice Pablo en *Colosenses* (2, 9); por lo que "el cual está por encima de todo, Dios bendito por los siglos", en *Romanos* (9, 5); y de manera semejante por él, en cuanto Dios, se nos da toda gracia espiritual, y así en cuanto Dios nos dirige hacia sí mismo. Pero también esto es propio de Cristo según la naturaleza humana, la cual en Cristo es la más digna en razón de su altura, porque fue exaltada hasta la unión en la persona divina: primero, en virtud de la operación propia, porque en la Iglesia realizó un acto dignísimo, es decir: redimirla y edificarla en su sangre. Segundo, también en virtud de la perfección, dado que en Él se encuentra toda la gracia, al igual que todos los sentidos están en la cabeza. Tercero, de manera similar se dice cabeza en virtud de la segunda propiedad: porque por Él recibimos el sentido de la fe y el movimiento de la caridad, dado que "por Cristo nos ha llegado la gracia y la verdad" según*Juan* (1, 17); y de manera similar nos dirigió con la enseñanza y el ejemplo porque "desde el comienzo Jesús hizo y enseñó", según *Hechos* (1, 1). Pero la cuarta condición es propia de Cristo tan sólo en cuanto a la naturaleza humana: y se cumple en Él la noción misma de cabeza, dado que Cristo según la naturaleza humana tiene una perfección homogénea a las otras, y es principio casi unívoco y es regla conforme y de un único género.

Por consiguiente, comúnmente hablando, Cristo, en cuanto Dios, puede ser

considerado cabeza de la Iglesia junto con el Padre y el Espíritu Santo; pero hablando propiamente es cabeza por la naturaleza humana. Y se habla de "gracia de la cabeza" porque le corresponden principalmente las propiedades mencionadas dado que influye en todos los demás miembros.

RESPUESTAS

1. El Espíritu Santo se da de dos maneras: por autoridad y por ministerio. Por autoridad, este dar es propio sólo de Dios; mas por ministerio se dice también que los hombres dan, en cuanto su ministerio es dado por Dios, como dice San Pablo en *Gálatas* (3, 5): "el Espíritu que nos fue transmitido", como dijo el Maestro [de las *Sententiae*] (I, d. 15). Y de este modo, Cristo, en cuanto hombre, pudo dar el Espíritu Santo por el ministerio, como se dice en *Romanos* (15, 8): "digo que Cristo fue ministro de la circuncisión".

2. Dado que todos recibimos la plenitud de Cristo, hay algo semejante a la transmisión, aunque propiamente no haya transmisión. Así pues, hay semejanza en cuanto al Espíritu Santo increado, que es el mismo numéricamente en la cabeza y en los miembros y en cierto modo desciende desde de la cabeza hacia los miembros, no dividido, sino uno. Y hay también desemejanza en cuanto al don mismo, en cuanto que el Espíritu Santo inhabita en nosotros, porque esto no se transmite de un sujeto a otro.

3. De dos maneras algo puede ser medio en una acción: en cuanto a la perfección y en cuanto a la mera disposición. La naturaleza es medio en la operación por la cual Dios produce el alma sensible, pues la perfección última misma se hace mediante la naturaleza. Pero en la operación por la que produce el alma racional, la naturaleza sólo es medio en cuanto disposición.

De manera semejante afirmo que Dios informa inmediatamente nuestra mente en relación con la perfección misma de la gracia, y sin embargo ahí puede estar el medio que dispone, y así la gracia fluye de Dios a través de Cristo hombre. Pues Él mismo dispuso a todo el género humano para la recepción de la gracia y esto de tres modos. El primero, según nuestra acción referida a Él porque en cuanto creemos en que es Dios y hombre, somos justificados. Segçim *Romanos* (3, 25): "Dios lo puso como propiciador por la fe en su sangre". El segundo, por la operación de Él en nosotros, es decir, en cuanto remueve el obstáculo, satisfaciendo por los pecados de todo el género humano; y también en cuanto, por sus obras, nos mereció la gracia y la gloria, y en cuanto pide a Dios por nosotros. El tercero, por su misma afinidad hacia nosotros, porque por haber asumido la naturaleza humana, la naturaleza humana es aceptada más por Dios.

4. Se dice que Dios es la cabeza de Cristo, no según la completa noción de cabeza (pues es su cabeza, en cuanto es su principio, pero es su principio según la divinidad y según la humanidad), sino en cuanto es su principio según la humanidad. De esta manera no cumple la cuarta condición de ser 'cabeza', que es la conformidad con la naturaleza.

Pero en cuanto es su principio según la divinidad, así no cumple la primera condición, dado que de esta manera no tiene mayor dignidad.

5. El corazón es el principio de las fuerzas vitales en todo el cuerpo y es el primer principio de todos los miembros con relación al ser, como dice Aristóteles en *De animalibus* (16; mejor: *De gen. an.,* II, 16). Pero la cabeza es el principio de las fuerzas animales que hacen relación al sentido y al movimiento. Y cuando decimos que Cristo es principio de los miembros de la Iglesia, no entendemos esto en cuanto al ser natural –en cuanto son hombres–, sino en cuanto a la fe y a la caridad por la cual se unen los miembros de la Iglesia. Por eso se dice más adecuadamente cabeza que corazón.

6. El nombre de cabeza implica ser el principio y el origen de alguna cosa; y el nombre de miembro comporta parcialidad, la cual es contraria a la primera noción de origen, porque en el primer origen están todas las virtudes que se encuentran en lo originado y por eso no puede decirse miembro, dado que no recibe influjo alguno de otro. Y porque en el cuerpo natural la cabeza no sólo influye en los otros miembros, sino que también recibe de los otros, como el alimento y otros complementos, por eso se dice no sólo cabeza sino también co-miembro. Pero Cristo, en cuanto hombre, no recibe algo de los otros miembros de la Iglesia, sino sólo de Dios. Por eso no puede ser considerado co-miembro en cuanto se dice cabeza de la Iglesia en virtud de la humanidad. Pero puede ser considerado miembro según la humanidad, porque él es cabeza de la Iglesia según la divinidad y así Pablo dice en *1 Corintios* (12, 26) “vosotros sois su cuerpo y sus miembros y cada uno según su parte”.

Artículo 2: Si Cristo, en cuanto hombre, es cabeza de los ángeles, de los hombres o de las almas sólo
(III, q8, a2, a3 y a4)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que Cristo, en cuanto hombre, no es cabeza de los ángeles, pues es propio de la cabeza el que sea conforme con los miembros, como se dijo. Pero Cristo no es conforme a los ángeles en la naturaleza, pues nunca incluyó a los ángeles, como se dice en *Hebreos* (2, 16). Luego Él no es cabeza de los ángeles.

2. Se dice en *Hebreos* (2) que Cristo es cabeza de los hombres, en cuanto reciben algún influjo de él. Pero los ángeles, en cuanto son bienaventurados, no necesitan que algo fluya hacia ellos. Luego Cristo, en cuanto hombre, no es cabeza de los ángeles.

3. Como dice Averroes en *De motu cordis,* "las inteligencias son receptivas de esas iluminaciones que vienen de Dios por una primera recepción, en cambio las almas, lo son por la segunda". Pero lo que recibe en la primera recepción, no recibe de aquello que recibe en la segunda recepción. Por tanto los ángeles, que se llaman inteligencias, no reciben de ningun alma, y así tampoco de Cristo en cuanto hombre. Luego Cristo, en cuanto hombre, no es cabeza de los ángeles.

EN CONTRA, [se dice] en *Colosenses* (2, 10): "que es cabeza de todos los principados y potestades", y se habla de Cristo en cuanto hombre. De esta manera Cristo, en cuanto hombre, es cabeza de los ángeles.

Además, dice Dionisio en *De caelesti hierarchia* (7) que los serafines buscan a Cristo Jesús, aprenden y son iluminados. Luego tiene influjo sobre los ángeles y así parece ser cabeza de ellos.

Además, hay una sola Iglesia constituida por ángeles y hombres. Pero de un solo cuerpo no hay dos cabezas. Luego Cristo también es cabeza de los ángeles.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que [Cristo] no es cabeza de todos los hombres, pues una cabeza sólo se refiere a un cuerpo. Pero todos los hombres no convienen en algo uno según el número porque difieren; y la fe, la esperanza y la caridad –por la que se conectan entre sí– son diversas en los que son distintos según el número. Luego Cristo no es cabeza de todos los hombres.

2. El cuerpo verdadero de Cristo es figura de su cuerpo místico de Cristo. Pero en el cuerpo verdadero no hay ningún miembro impuro. Luego como muchos hombres tienen corrupción por el pecado, parece que Cristo no es cabeza de ellos.

3. Todo el verdadero cuerpo de Cristo fue glorificado. Pero hay muchos que viven en gracia, y que nunca estarán en la gloria porque no perseveran. Luego Cristo no es cabeza de todos.

4. La cabeza, en cuanto es principio de los miembros, no sigue a otros miembros. Pero muchos santos precedieron a la Encarnación de Cristo. Luego Cristo, en cuanto hombre, no es cabeza de todos los hombres.

5. En contra, Cristo satisfizo por toda la naturaleza humana. Pero todos los hombres comunican en la naturaleza humana. Luego Cristo influye en todos, y así parece que él mismo es cabeza de todos.

6. Todos resurgimos por Cristo. Pero esto no sería así, si no fuera cabeza de todos. Luego él mismo, en cuanto hombre, es cabeza de todos.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que [Cristo] es cabeza sólo de las almas, porque es preciso que haya continuidad entre la cabeza y los miembros. Pero los cuerpos de los otros hombres no se continúan en el cuerpo de Cristo. Luego él no es cabeza de los hombres en cuanto al cuerpo, sino sólo en cuanto a las almas.

2. Él mismo influye en el sentido espiritual, en cuanto que es cabeza. Pero los cuerpos no son receptivos de estos sentidos. Luego Cristo, en cuanto hombre, no es cabeza de los [hombres en cuanto al] cuerpo.

3. No nos diferenciamos de los animales por el cuerpo, sino sólo por el alma racional. Pero a Cristo en cuanto hombre no se le considera cabeza de los animales irracionales. Luego él no es nuestra cabeza en cuanto a los cuerpos.

EN CONTRA, [se dice en] *Filipenses* (3, 21): “transfigurará nuestro humilde cuerpo, para conformarlo a su cuerpo glorioso”. Y así, tiene influjo en nosotros en cuanto al cuerpo. Luego él no es sólo cabeza de las almas.

Además, Él es cabeza nuestra en cuanto es conforme a nosotros en naturaleza. Pero la naturaleza humana no consiste sólo en el alma, sino en el alma y el cuerpo a la vez. Luego Cristo es cabeza nuestra según los cuerpos y no sólo según las almas.

SOLUCIÓN
SOLUCIÓN I

Cristo, en cuanto hombre, es cabeza de los ángeles; sin embargo no lo es en sentido tan propio ni del mismo modo a como es cabeza de los hombres; y esto por dos condiciones. La primera, en cuanto a la conformidad de la naturaleza, porque conviene con los hombres en la misma naturaleza específica, pero con los ángeles no conviene

según la especie, sino según el género de la naturaleza intelectual. La segunda, en cuanto al influjo, porque no influye en los ángeles eliminando lo prohibido o mereciendo la gracia, o bien orando por ellos, ya que son bienaventurados. Pero en cuanto a lo que compete a los actos jerárquicos, dado que un solo ángel ilumina a otro, lo purifica y perfecciona –como se dijo en el libro II (d. 9, a. 2), esto lo reciben de Cristo de un modo mucho más eminente.

RESPUESTAS

1. Aunque no sea conforme a ellos en la naturaleza específica, sin embargo es conforme a ellos en la naturaleza genérica, como se dijo.

2. La beatitud de los ángeles no excluye que uno reciba del otro, o incluso de Cristo, pero sí excluye la necesidad de recibir, porque ellos disponen de todo lo que necesitan y no padecen penuria por algo.

3. Esto se entiende en cuanto a recibir lo natural, y sin embargo el alma de Cristo, en cuanto unida a Dios –también en cuanto a lo natural– no recibe luz de los ángeles, sino inmediatamente de Dios.

SOLUCIÓN II

En el cuerpo natural se da una cuádruple unión de los miembros entre sí. La primera, según la conformidad de la naturaleza, porque todos los miembros constan de las mismas partes, similares y que pertenecen a una sola noción –como la mano y el pie, de carne y hueso–. Y así los miembros se consideran uno en el género o en la especie. La segunda, por la ligazón de ellos entre sí a través de los nervios y coyunturas, y así se dicen uno en cuanto a la continuidad. La tercera, en cuanto el espíritu vital y las virtudes del alma se difunden por todo el cuerpo. La cuarta, en cuanto que todos los miembros se perfeccionan por el alma, que es una en el número en todos los miembros.

Y estas cuatro uniones se encuentran en el cuerpo místico. La primera, en cuanto todos sus miembros pertenecen a una sola naturaleza: o en la especie o en el género. La segunda, en cuanto están ligados entre sí por la fe, porque así se continúan en algo uno en lo que se cree. La tercera, en cuanto que son vivificados por la gracia y la caridad. La cuarta, en cuanto en ellos está el Espíritu Santo que es la perfección última y principal de todo el cuerpo místico, como el alma en el cuerpo natural.

La primera de estas uniones no es unión en sentido absoluto, porque aquello en lo que está esta unión no es uno en número –como lo es en las siguientes tres–, porque la fe y la caridad en algo uno creído y amado se unen según el número; de manera semejante el Espíritu Santo, que es uno en número, llena a todos. Así pues, los hombres infieles no pertenecen a la unión del cuerpo de la Iglesia, en cuanto es uno en sentido absoluto, y por eso, respecto de esos, Cristo no es cabeza sino en potencia, o sea en cuanto pueden unirse al cuerpo.

En cambio, los fieles pecadores de algún modo pertenecen a la unidad de la Iglesia en cuanto continúan en ella por la fe, que es unidad material. Sin embargo no pueden considerarse propiamente miembros, sino sólo como un miembro muerto, es decir, en sentido equívoco. Y como la unidad del cuerpo consiste en los miembros, por eso algunos dicen que no pertenecen a la unidad del cuerpo de la Iglesia, aunque pertenezcan a la unidad de la Iglesia. Y como las operaciones que son referidas a otro, de algún modo pueden ser hechas por miembros sin vida –por ejemplo, percutir, u otras de esta clase–, sin embargo no pueden serlo las operaciones del alma en los miembros. De igual modo, tampoco los malos reciben las operaciones de la vida espiritual del Espíritu Santo; sin embargo el Espíritu Santo opera a través de ellos la vida espiritual en otros, en cuanto les administran los sacramentos a otros o les enseñan.

Pero los hombres fieles que viven en gracia están unidos según la tercera unión señalada, que es formal respecto de la segunda; y además están unidos según la cuarta, que es completiva de todo. Luego de ellos se dice en sentido propio que Cristo es cabeza.

RESPUESTAS

1. Así como en el cuerpo natural las fuerzas difundidas por todos los miembros difieren en número según la esencia, pero convienen en una sola raíz según el número, y por esto tienen una sola forma última en número, así también todos los miembros del cuerpo místico tienen como último complemento el Espíritu Santo, que es uno en número en todos. Y la misma caridad difundida en ellos por el Espíritu Santo, aunque en los distintos difiera según la esencia, sin embargo confluye en una sola raíz en número. Y propiamente, la raíz de la operación es el objeto mismo del cual se toma la especie. Por eso, en cuanto lo amado y lo creído por todos es lo mismo en número, la fe y la caridad unen a todos en una sola raíz según el número, no sólo la primera, que es el Espíritu Santo, sino también la próxima, que es el objeto propio.

2. Mediante “el cuerpo verdadero de Cristo” son significados los que son miembros del cuerpo místico, pero no los que son miembros en sentido equívoco –a saber, los que lo son sólo según la semejanza y el lugar–.

3. El miembro no es juzgado por lo que puede hacerse con él, sino por lo que él es. Por ello la mano, antes de ser cortada o separada, es miembro, aunque luego será cortada. De manera semejante, quien está en gracia es miembro, aunque después sea separado.

4. Aunque Cristo todavía no se había encarnado realmente en tiempos de los Padres del Antiguo Testamento, sin embargo la Encarnación misma ya estaba en la ordenación de Dios y en la fe de aquellos; y ellos eran justificados por esta fe. Porque –como dice San Agustín (*Enn. in Psal.*, L, 17)– los tiempos cambiaron, pero no la fe. Sin embargo, antes de la Encarnación no había tanto influjo como ahora, porque entonces no se había apartado el obstáculo, ni estaban presentes los sacramentos de la gracia, como ahora.

5. Cristo satisfizo de manera suficiente para toda la naturaleza humana, pero no de manera eficiente porque no todos se hicieron partícipes de su satisfacción, lo cual se debe a la ofuscación de aquellos y no a que la satisfacción fuera insuficiente.

6. La resurrección a la vida natural será común a todos, en cambio no lo será a la vida de gloria, dado que los malos tuvieron, en cuanto miembros de la Iglesia, conformidad sólo en su vida natural, pero no en la vida de la gracia. Por eso no se deduce que ellos sean miembros hablando con propiedad.

SOLUCIÓN III

Cristo es cabeza de los hombres, tanto en relación con las almas, como en relación con los cuerpos, pero con las almas principalmente y secundariamente con los cuerpos. Por un lado, en virtud de la conformidad con los miembros que tiene por la asunción de la naturaleza humana, porque asumió el cuerpo mediante el alma; por otro lado, en virtud del influjo espiritual que adviene al cuerpo mediante el alma, en cuanto el cuerpo es instrumento del alma, según la gracia del que obra. Y por esto permanece en el cuerpo una ordenación a la resurrección gloriosa.

RESPUESTAS

1. De algún modo nuestros cuerpos tienen una continuidad con el cuerpo de Cristo, no ciertamente según la cantidad o según la perfección natural, sino en cuanto en nosotros habita el Espíritu Santo que estaba en Cristo con la máxima plenitud, según *1 Corintios* (6, 15): “¿No sabéis que vuestros miembros son templo del Espíritu Santo?”.

2. Aunque el cuerpo no reciba inmediatamente el influjo espiritual, sin embargo lo recibe mediante el alma, como ya se dijo.

3. También por los cuerpos nos diferenciamos de los animales, en cuanto nuestros cuerpos son perfectos por el alma racional; pero no ocurre así en los cuerpos de los animales.

Cuestión 3

Se preguntan dos cosas. 1. Si la gracia de unión es alguna gracia creada; 2. La comparación, en Cristo, de esta gracia con otras gracias.

Artículo 1: Si la gracia de unión fue creada
(III, q2, a7)

OBJECIONES

1. Parece que la gracia de unión no fue creada, pues la gracia creada es gracia habitual. Pero el hábito se ordena a la operación. Luego, como la unión en la persona no es por la operación sino por el ser, parece que la gracia de unión no es gracia creada.

2. Todo lo nuestro se une a Dios por la gracia creada. Así pues, si la gracia de unión en Cristo fuera gracia creada, entonces estaría unido a Dios de un modo no distinto que el nuestro. Y de esta forma se seguiría el error de Nestorio.

3. La unión es de la humanidad con la divinidad según el cuerpo y el alma. Pero el cuerpo no es receptivo de la gracia creada. Luego la gracia de unión no es una gracia creada.

4. En aquello que sucede a través de un milagro, no se requiere disposición alguna por parte de lo hecho, sino que todo proviene de la virtud infinita del agente. Así, pues, Dios pudo haber hecho vino tanto de la piedra como del agua. Pero la unión de la humanidad con la divinidad es máximamente milagrosa. Luego no se requiere ninguna gracia creada que disponga para esta unión.

5. Entre la persona y la naturaleza no hay ningún accidente intermedio, como tampoco lo hay entre la materia y la forma; porque el ser sustancial es según la forma sustancial y la materia, respecto a lo cual no hay ningún ser accidental. Ahora bien, la unión de la naturaleza humana con Dios es como la unión de la naturaleza con la persona. Por tanto no se da nada intermedio. Pero la gracia creada es un accidente. Luego la gracia de unión no es una gracia creada.

6. En contra, dice San Agustín en *Enchiridion* (35, 36) que todo lo que es propio del Hijo de Dios por naturaleza, es propio del Hijo del hombre por la gracia. Pero es propio del Hijo de Dios por naturaleza ser Dios, por tanto esto le es propio al Hijo del hombre por la gracia. Y ésta es la gracia de unión que no fue siempre; luego es gracia creada.

7. La unión en la persona es mayor que la que unión que se da por la fruición. Pero la naturaleza humana sólo puede ser exaltada a la unión de la fruición por la gracia habitual. Luego con menos razón en la unión en la persona.

8. Como Dios está en cualquier criatura por esencia, presencia y potencia, y está en las almas de los santos por la gracia, entonces en el alma de Cristo o está de uno otro modo, o no. Si no, no es más asumida por la persona divina que el alma de Pedro. O está de otro modo; pero Dios, en cuanto es en sí, se refiere a todas las cosas del mismo modo, mas las cosas se refieren a Él de modos diversos, como se dice en *Liber de*

causis (20). Según esto, lo que es distinto se refiere de modos diversos a lo mismo en cuanto éste se compara con ellos de modos diversos. Por tanto, es preciso que en el alma de Cristo haya alguna otra disposición por la cual Dios esté en Él por la unión. Luego es preciso poner alguna otra gracia creada.

9. Cuando el Espíritu Santo es dado a los hombres, en la criatura se entiende algún efecto nuevo. Luego de manera similar en cuanto la persona del Hijo se une a la carne es preciso que se exprese algún efecto como algo nuevo; y así parece que la gracia de unión es algo creado.

SOLUCIÓN

Como antes (II, d. 26) dijo el Maestro [de las *Sententiae*] 'gracia' se dice de dos maneras. La primera, la gracia que da gratuitamente [*gratia gratis dans*] que es la misma voluntad gratuita de Dios que da algo sin méritos. La segunda, la gracia como don dado gratuitamente [*gratia gratis datum*]. Según el primer modo, se llama a la gracia de unión la misma voluntad divina, la cual sin mérito alguno une la naturaleza humana con Hijo de Dios en la persona; de este modo, la gracia de unión es gracia increada. Pero si se llama gracia a algo dado gratuitamente, entonces la gracia de unión puede entenderse de dos modos. Según el primero, puede entenderse a la unión misma, que es algo creado, como se ya dijo (d. 5, a. 1). Según el segundo, puede entenderse la gracia de unión como alguna cualidad que dispone a la unión.

Sin embargo, algo puede disponer a alguna perfección de tres formas. En primer lugar, de manera que haya algún medio entre el sujeto y esa perfección como instrumento de su perfección, por ejemplo, la diafanidad que dispone a la luz; de este modo la naturaleza no puede disponer algo a la unión porque la naturaleza se une inmediatamente a la persona, en cuanto al ser. En segundo lugar, dispone algo a la forma, como preparando la materia para recibir la forma, de manera que preexista en la materia antes que la forma –en cuanto al orden del devenir, no en el orden del ser–, como por ejemplo, el calor que dispone a la forma de fuego no porque haya algún medio entre la forma y la materia, sino porque la materia se adecua a la forma de fuego para el advenimiento del calor. Y de este modo la naturaleza tampoco puede disponer algo a la unión en la persona, porque la naturaleza humana –según que es tal naturaleza– puede ser asumida por la persona divina. En tercer lugar, algo dispone a otro para alguna perfección, en cuanto ayuda en algo a la bondad y aptitud de esa perfección, por ejemplo, el decoro de la persona colabora en la dignidad real, según se dijo: "la belleza de Príamo es digna del imperio" (Porfirio, *Isag.,* cap. "De specie"), y de este modo puede llamarse gracia de unión a todo lo que es digno de la naturaleza humana unida a Dios, tanto por parte del cuerpo, como por parte del alma. Y según esto, también la gracia de unión es algo creado. Sin embargo, los santos que hablan sobre la gracia de unión parecen entenderla según el primer modo, en tanto que a llama gracia a la voluntad divina que da gratuitamente y sin mérito. Y así, según las diversas vías, es preciso responder a los argumentos de las dos partes.

RESPUESTAS

1. La gracia creada dispone a la operación como principio de operación, pero dispone a la unión no como principio de unión sino como lo que colabora a la congruencia de la unión.

2. Nuestra unión con Dios se da mediante la gracia habitual creada como siendo ella la causa y aquello en lo que se da la unión; porque en esa semejanza de la gracia el alma se conforma y se une a Dios. Pero si se dice que la gracia de unión es algo creado, ella no es aquello en lo que [*in quo*] se da la unión, dado que la unión se da en la persona y no sólo en alguna semejanza. Y tampoco colabora a dicha unidad, sino que se deriva de la unidad en la persona, en cuanto que a la unión misma se la llama gracia de unión. O bien es lo que es digno de la naturaleza unida, si a la gracia habitual se la llama gracia de unión. Por eso no hay semejanza entre Cristo y nosotros.

3. Esa gracia habitual redunda también de algún modo en el cuerpo en cuanto instrumento del alma –como ya se dijo (q. 2, a. 2, qla. 3). Por eso, al igual que en el cuerpo perfeccionado por el alma racional permanece, después de la muerte, el orden a la resurrección y ulteriormente a la gloria, si el alma que fue su perfección tuvo la gracia, así también el cuerpo de Cristo en cuanto es perfecto por dicha alma, tiene cierto orden a la unión.

4. Esa razón procede de la disposición según el modo medio.

5. Esa razón procede de la disposición según el primer modo, como es evidente de suyo.

6. Cuando se dice que le compete al Hijo del hombre ser Dios por la gracia de unión, o bien se entiende la gracia de unión como la unión misma hecha gratuitamente –la cual no fue siempre y es creada–; o bien se entiende como la voluntad gratuita de Dios, que siempre fue en sí, mientras que su efecto no siempre fue.

7. La unión que se da por fruición es unión por operación, y dado que la naturaleza humana sólo puede [unirse] para una operación perfecta mediante algún hábito, por eso es preciso que allí haya alguna gracia habitual que sea principio de su unión. Pero la unión en la persona es unión en cuanto al ser; porque entre la naturaleza humana y el ser que tiene en la persona no puede haber nada intermedio que sea principio de su ser. Por eso allí no puede haber otra gracia que sea principio de esa unión, ya sea como algo que perfecciona o como algo que dispone, a no ser del modo dicho en el cuerpo del artículo.

8. Dios está en el alma de Cristo, o en la naturaleza asumida, de un modo distinto a como está en las demás criaturas; pues no está en alguna disposición que adviene, sino por el ser mismo de la persona divina que se comunica a la naturaleza humana.

9. Se dice que el Espíritu Santo es dado como algo nuevo, no según su mutación, sino según la mutación de la criatura que percibe su don. De esta manera se dice que el Hijo de Dios se une a la naturaleza humana, no mediante un cambio en el Hijo de Dios sino mediante un cambio en la naturaleza humana, es decir, mediante su exaltación, no hacia algún don creado, sino hacia el ser increado mismo de la persona divina.

Artículo 2: Si la gracia de unión es la misma que las otras gracias
(III, q8, a5; q6, a6; q7, a13)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que la gracia de unión es lo mismo que la gracia de la cabeza, pues a Cristo se le llama 'cabeza de la Iglesia' porque "de su plenitud todos recibimos" (*Jn.,* 1, 16). Pero tiene plenitud en cuanto Él es hijo unigénito del Padre –como se dice en *Juan* (1, 14). Luego como es Unigénito del Padre por la gracia de unión, parece que la gracia de unión es lo mismo que la gracia de la cabeza.

2. El medio comunica con los extremos. Mas Cristo, en cuanto cabeza de la Iglesia, es medio entre Dios y los hombres, porque "la cabeza del hombre Cristo es cabeza de Cristo Dios" (*1 Cor.,* 11, 3). Por tanto, es cabeza porque comunica con ambos. Pero esto lo tiene por la gracia de unión, mediante la cual Él es Dios y hombre. Luego la gracia de unión es gracia de la cabeza.

3. Cristo es cabeza de la Iglesia en cuanto excede a los hombres. Pero excede a la naturaleza humana por la gracia de unión. Luego es cabeza por la gracia de unión.

EN CONTRA, a Cristo le es propia la gracia de la cabeza por comparación con los demás. Pero la gracia de unión sólo le conviene a Él. Luego la una no es la otra.

Además, la gracia de la cabeza ha obrado desde la constitución del mundo, desde entonces los hombres comenzaron a ser sus miembros. Pero no ocurre así en la gracia de unión. Luego la una no es la otra.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que son lo mismo la gracia de la cabeza y su gracia como un ser particular, porque también la ciencia que alguien sabe y enseña a otros es la misma. Según Aristóteles en *Ethica* (V, 4) la virtud por la cual alguien es perfecto en sí mismo, y la justicia legal por la cual se perfecciona en orden al bien común es, por esencia, la misma. Luego de manera similar por el mismo hábito Cristo fue perfecto en sí mismo e infunde la perfección en los demás.

2. La gracia es vida del alma. Pero de un sujeto hay una sola vida. Luego hay también una sola gracia y así se concluye lo mismo que antes.

3. Tal como la cabeza se compara con los otros miembros, así también los otros miembros se relacionan con la cabeza. Pero en los miembros de Cristo la gracia por la cual se perfeccionan en sí mismos no se distingue de la gracia por la cual son miembros. Luego en Cristo tampoco debe distinguirse la gracia por la cual es cabeza, de la gracia del particular, por la cual se perfecciona en sí mismo.

4. En contra, así como por Adán entró el pecado en el mundo, así por Cristo entró la gracia y la justicia según *Romanos* (5, 17). Pero en Adán el pecado actual que es particular en él, se diferencia del original, el cual se transfunde a los posteriores. Luego en Cristo debe distinguirse una gracia de otra.

5. Diversos hábitos se ordenan a diversos actos. Pero obrar bien es un acto, e influir es otro acto. Luego también el hábito de gracia es otro; y así se concluye lo mismo que antes.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que la gracia de la persona particular precede a la gracia de unión, porque la gracia de la persona particular colabora con la congruencia de la unión. Pero se entiende que el alma, que colabora con la congruencia de la unión, se une al cuerpo antes de que ambos, unidos entre sí, se unan a la persona divina. Luego de manera semejante, en la naturaleza humana la gracia de la persona particular es anterior, según el entendimiento, a la gracia de unión.

2. Parece que ella es también anterior a la gracia de la cabeza, porque se considera que algo es en sí perfecto antes de que difunda la perfección a otro. Pero la gracia del particular es aquélla por la cual uno es perfecto en sí mismo, y la gracia de la cabeza, es aquélla en virtud de la cual se amplía la perfección a otro. Luego la gracia del particular es anterior a la gracia de la cabeza.

3. Parece que la gracia de unión es anterior a la gracia de la cabeza, dado que él es cabeza porque justifica. Pero justifica por la fe de la Encarnación –como se dijo antes–. Luego la Encarnación precede a la gracia de la cabeza.

4. En contra, la gracia de la cabeza ha obrado antes de la Encarnación, mas no así la gracia de unión ni la gracia de la persona particular. Luego la gracia de la cabeza es anterior a esas dos.

5. Parece que la gracia de unión es anterior a la gracia del particular porque al ser “Unigénito del Padre”, fue “lleno de gracia y de verdad” (*Jn.,* 1, 14). Pero fue Unigénito del Padre por la gracia de unión. Luego tuvo la gracia de la persona particular por la gracia de unión, y así ésta es anterior a aquélla.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Si la gracia de unión se considera gracia habitual que de algún modo dispone a la unión, entonces la gracia de unión, la de la cabeza y la de ese hombre particular son esencialmente la misma y sólo difieren por la razón. Porque en cuanto perfeccionaba el alma de Cristo para actos meritorios, se la considera gracia de ese hombre particular; en cambio, en cuanto la abundancia de esa gracia era tanta que pudo redundar en los demás,

se la llama gracia de la cabeza; y en cuanto era adecuado que una gracia tan plena estuviera en la naturaleza asumida, puede llamarse de algún modo gracia de unión. Pero si se llama 'gracia' a la voluntad gratuita de Dios, entonces resulta de nuevo que es una. Sin embargo, si se considera la gracia de unión en los otros significados, resulta que difiere por esencia, a no ser que se entienda allí cabeza en cuanto Dios.

RESPUESTAS

1. Aunque por ser Unigénito tenga la plenitud de la cabeza, sin embargo esa plenitud no proviende de la misma unión.

2. Se dice que Dios es cabeza de Cristo y que Cristo es cabeza del hombre mediante una razón diferente –según antes se dijo (q. 2, a. 1, ad4). Además, Él, como hombre, es medio y conoce la naturaleza de los extremos, en cuanto es más semejante a Dios que los demás hombres, por la mayor gracia que tiene.

3. No solo excede a los otros hombres en cuanto Dios, sino también en cuanto tiene la gracia creada más plenamente que todos los demás.

SOLUCIÓN II

La respuesta es evidente por lo dicho.

RESPUESTAS

1 y 2. De manera semejante se responde a las dos primeras objeciones que proceden desde la unidad según la esencia.

3. Aunque la gracia de un miembro tenga diversas operaciones, sin embargo no por ser miembro se requiere alguna plenitud más abundante. Por eso la gracia del miembro no se distingue de la gracia del particular.

4. El pecado actual de Adán fue causa del original en él y en los demás. Además esos dos pecados no por relación a lo mismo, sino que uno es de la naturaleza por sí misma y el otro es de la persona por sí misma, como antes se dijo (II, d. 31, q. 1, a. 1). Pero lo propuesto no es de esta manera, porque ninguna de las dos gracias es causa de la otra y ambas miran a la persona de Cristo mediante la naturaleza humana. Por eso no es preciso que difieran esencialmente.

5. Según esos actos, Él mereció por cada uno e influyó en otros; porque Él satisfizo al merecer por los otros; y mereció la gracia para los demás, según lo cual se le llama nuestra cabeza.

SOLUCIÓN III

Estas tres gracias se atribuyen a Cristo según las diversas consideraciones sobre Él. Pues puede ser considerado en sí mismo, o en comparación con otros. Si se le considera en sí mismo, o lo es en cuanto Dios, y entonces se atribuye a él la gracia de unión, o bien

en cuanto hombre, y entonces se le atribuye la gracia del particular. Pero si se le considera en comparación con otros, entonces se le atribuye la gracia de la cabeza.

Y dado que alguien se le considera en sí mismo antes de considerarlo por comparación a otros, por eso la gracia en cuanto es cabeza se deriva de las otras dos gracias. Y como toda gracia y perfección de la humanidad se le debe a Él en cuanto ese hombre se unió a Dios en la persona, por eso la gracia de unión precede –según el orden de la naturaleza y del entendimiento– a la gracia del particular, aunque estas tres gracias se den a la vez en el mismo tiempo.

RESPUESTAS

1. El alma completa la noción de la naturaleza humana, y por eso la unión del alma a la carne se entiende antes que la unión de la naturaleza humana a la deidad, porque hay que considerar algo en sí mismo antes que considerarlo en cuanto unido a otro. Pero la gracia no aporta nada a la noción de naturaleza humana, dado que ella es asumible en cuanto tal. Y por eso no es semejante.

2 y 3. Las respuestas a estas dificultades son evidentes.

4. También en los patriarcas la gracia de la cabeza sólo obraba en cuanto en su fe se presuponía la gracia de unión, por cuanto ellos fueron justificados por la fe en la Encarnación.

5. La respuesta a esta dificultad es evidente.

“En cambio, en los santos se da casi solamente el tacto”. Esto parece ser falso puesto que Orígenes en *In Leviticum* (hom. 3, 7) distingue cinco sentidos espirituales al decir que la vista es espiritual para que veamos a Dios; el oído para que oigamos al que habla; el olfato por el que olemos el buen olor de Cristo; el gusto, para que gustemos su dulzura; el tacto para que palpemos con Juan el Verbo de vida. Todas estas cosas están en todos los santos. Luego no tienen sólo el tacto. Y debe decirse que los sentidos espirituales pueden distinguirse por semejanza con los actos de los sentidos corporales; y así están en todos los santos, como dice Orígenes, por semejanza con algunas propiedades de los sentidos, según lo cual el tacto es necesario, pero otros sentidos no. De esta manera, así como en otros santos están todas las cosas que son necesarias para la salvación, y en cambio en Cristo se tiene, en sentido absoluto, todo lo que compete a la perfección de la gracia, por eso en Cristo se dice que están todos los sentidos y en los otros solamente el tacto.

“A ellos el Espíritu les es dado según alguna medida”. En contra, sobre *Santiago* (1, 5): “quien da a todos generosamente”, dice la *Glossa*: “da todo no según la medida, porque sus dones no son dados según medida”. Y debe decirse que ‘dar según medida’ puede ser considerado: primero, por la generosidad del que da, y así no da a nadie según medida, porque a todos da por su infinita generosidad; segundo, por la capacidad del que recibe, y así da a cada uno según medida porque a ninguno da más de lo que es capaz; tercero, según la noción de lo dado, y así Cristo no da según medida porque su gracia, en cuanto a lo que es propio de la gracia, no es limitada; sin embargo, da a otros según medida, como es evidente por lo dicho.

“No según la esencia sino según la semejanza”. En contra, por una razón semejante, a Pedro se le llama cabeza porque cualquier santo es similar a otro en la gracia. Y debe decirse que allí se toma la semejanza de manera activa, en cuanto Cristo asimila a otros para sí en la gracia, como se dijo; lo cual no es propio de los demás.

“Cristo creció en cuanto a la visión de los hombres”. Parece que no fue ésta la intención de Ambrosio, porque así no probaría nada, pues también la sabiduría de Dios crece cuanto más se muestra. Y debe decirse que aunque la sabiduría de Dios, se muestra en algunos efectos más que antes, sin embargo se cree que ella siempre es igual. Esto no ocurrió en cuanto a la sabiduría de Cristo, quien a veces parecía más sabio de lo que era antes. Y por eso dice dos veces: “en cuanto a la visión de los hombres y a mostrar su sentido”. Sin embargo, en la distinción siguiente se dirá si creció en sabiduría de algún modo.

La ciencia y otras potencias del alma en Cristo

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Si Cristo tenía la misma ciencia que Dios.*

Objeción : Cristo no tendría en su alma igual ciencia que el Padre, que todo lo sabe, porque ninguna criatura se iguala a su creador (si se igualara, se crearía a sí misma y al mundo).

Respuesta : Pedro Lombardo responde que Cristo sabe todo lo que Dios sabe (conoce por ciencia de visión), pero no puede todo lo que Dios Padre puede (porque no lo conoce tan aguda y claramente como Dios, ni su ciencia es tan digna y perfecta como la divina.

Objeción : no se iguala la ciencia de la criatura a la del creador. Esto lo prueba mediante autoridades:

En consecuencia : es evidente también que Cristo puede ignorar en sentido absoluto, y no conoce la creación del mundo porque no puede hacerla, pero conoce cómo se creó.

2. *Si Cristo tenía tanto poder como Dios.*

Afirmación : Cristo no tiene tanta potencia (poder) como Dios, no puede lo que podría si fuera omnipotente, y sin embargo es capaz de saberlo todo, aunque no del modo en que lo conoce Dios.

Objeción : dice San Ambrosio que Cristo era igual de ominipotente que Dios, porque eso es propio de la naturaleza divina, aunque en cuanto hombre estaba sometido al tiempo.

[1] *Si el alma de Cristo tuvo igual sabiduría que Dios y si supo todo lo que sabía Dios.*– Es preciso indagar ahora, dado que el alma de Cristo fue sabia con sabiduría gratuita, si tuvo una sabiduría igual a la de Dios o bien tuvo o tiene la ciencia de todas las cosas, es decir, si sabe todo lo que Dios sabe.

Opinión de algunos.– Para algunos ni tiene una ciencia igual a la de Dios, ni sabe todo lo que sabe Dios, "porque la criatura en nada se equipara al Creador" (San Agustín, *De nat. et grat.,* 33).

Razones que aducen.– Así pues, como esa alma es criatura, en nada se equipara al Creador, luego tampoco en sabiduría. Por tanto, no tiene una sabiduría que sea igual a la de Dios ni sabe todo lo que Dios sabe. Además, si esa alma tiene una sabiduría que se iguala a la de Dios, entonces Dios no en todo bien tiene mayor suficiencia que la de su criatura.

Autoridades que presentan.– Para probarlo presentan algunas autoridades. Pues de la persona del hombre asumido afirma el Profeta (*Sal.,* 138, 6): "tan admirable para mí ha sido tu ciencia que no puedo comprenderla". Casiodoro, exponiendo este pasaje, dice: "se muestra la verdad de la condición humana, porque el hombre asumido no puede equipararse en ciencia o en otra cosa a la divina sustancia". Pues el Apóstol también dice: "nadie conoce las cosas que son de Dios sino el Espíritu de Dios, sólo él penetra todas las cosas, incluso a la profundidad de Dios" (*1 Cor.*, 2, 10-11). Sobre éstas y otras razones diversas se apoyan también las autoridades que sostienen que el alma de Cristo no posee una ciencia igual a la de Dios, ni sabe todo lo que Dios sabe. Porque si sabe todo lo que sabe Dios, entonces sabe crear el mundo, y sabe también crearse a sí misma.

Respuesta a las cuestiones que contienen la sentencia definitiva .– Para responderles, decimos que el alma de Cristo mediante la sabiduría dada gratuitamente en el Verbo de Dios al que está unida –quien entiende perfectamente–, sabe todo lo que Dios sabe, pero no puede todo lo que Dios puede. Tampoco lo capta todo con la claridad y distinción con que Dios lo comprende todo. Por eso, no se equipara a su Creador en la ciencia, aunque sepa todo lo que Dios sabe. Ni su sabiduría es igual a la sabiduría de Dios, porque ésta es mucho más digna y comprende todo más perfecta y dignamente que la sabiduría de esta alma. Luego también en la ciencia, Dios tiene mayor suficiencia que esta alma, que es más digna que toda criatura.

La expresión del Apóstol que aducen: "nadie conoce las cosas que son de Dios sino el Espíritu de Dios, sólo él penetra todas las cosas, incluso a la profundidad de Dios" (*1 Cor.*, 2, 10-11) se pone de nuestro lado. Pues enseguida el Apóstol añade "nosotros tenemos el Espíritu de Dios" (*1 Cor.,* 1, 12) para mostrar que por el Espíritu que tenía,

conocía “las cosas profundas” de Dios. Mas esa alma tuvo el Espíritu de Dios antes de todo, y a ella “no le fue dado según medida”, como dice Juan el evangelista (*Jn.,* 3, 34). Y como tuvo sin medida los dones del Espíritu Santo, también tuvo así la sabiduría. Luego esa alma conoció todas las cosas. Si algo sabía y algo no sabía, no tenía ciencia sin medida. Pero tuvo ciencia sin medida. Luego lo sabe todo.

En un sermón (mejor: *Ep. 14,* q. 3, 29) Fulgencio aduce muchas pruebas para sostener que esa alma tiene ciencia de todas las cosas, utilizando la autoridad del Apóstol, que decía: “en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y la ciencia” (*Col.,* 2, 3). También por la razón puede probarse esto así: nadie sabe algo que su alma ignore. Pero Cristo, según todos conceden, lo conoce todo. Luego su alma lo conoce todo.

Mas a los que dicen: ‘si lo sabe todo, sabe crear el mundo o a sí misma’, respondemos que tiene ciencia de la creación del mundo, pero no la potencia de hacerlo; y tiene ciencia de la creación del alma, y sabe de qué modo Dios la creó. Luego posee una ciencia de sí como creada, pero no la de ella creándose, porque no existe creándose sino creada.

[2] *Por qué Dios no le dio esta potencia al igual que le dio la ciencia.*– Si se pregunta, en cambio, por qué Dios no le dio la potencia de hacer todas las cosas, como sí la de ciencia, puede responderse que porque ella es naturalmente capaz de ciencia, por lo que de manera adecuada le ha sido dado sin medida aquello de lo que ella es naturalmente capaz. Pero no le ha sido dada la potencia de hacer todas las cosas que Dios hizo, para que no fuera omnipotente y por esto se considerara Dios. Sin embargo, quizás tampoco pudo otorgarle Dios la potencia de hacer todas las cosas, incluso la potencia de hacer algo que no puede hacer. En consecuencia, el alma de Cristo conoce en el Verbo de Dios todas las cosas que Dios conoce, a Él contempla más clara y manifiestamente que toda criatura, en cuanto unida a él, en quien también los ángeles conocen tanto lo que es de Dios como las cosas futuras.

De qué modo deben entenderse algunas palabras de San Ambrosio sobre Lucas .– Pero si esa alma no posee tanta potencia como la de Dios, ni el hombre asumido tiene tanta potencia como la de Dios, ¿de qué modo se entiende lo que afirma San Ambrosio sobre *Lucas*, en el lugar donde el ángel dice del Hijo que ha de nacer de la Virgen: “éste será grande y será llamado Hijo del Altísimo” (*Lc.,* 1, 32): “No será grande –dice– porque no lo fuera antes del parto de la Virgen, sino porque la potencia que tiene naturalmente el Hijo de Dios, el hombre la habría recibido en el tiempo, de modo que una sola persona sea hombre y Dios” (*Glossa ord.*; o mejor: Beda, *In Lc.,* I, hom. 1). He aquí que abiertamente afirma que el hombre habría recibido en el tiempo la potencia que naturalmente tuvo el Hijo de Dios.

Pero si el hombre iba a recibir esa potencia, entonces [lo recibiría] o bien la persona o

bien la naturaleza del hombre. No la persona, porque siempre la tuvo y la tiene. Luego la recibiría la naturaleza. Pero si [la recibe] la naturaleza, entonces [la recibe] el alma, ya que no podía recibirla en la carne.

Al respecto afirmamos que esto debe ser entendido referido a la persona pero no en cuanto es de Dios, sino más bien en cuanto es la persona del hombre. Pues una sola es la persona de Dios y del hombre, del Hijo de Dios y del Hijo del hombre, la cual, en cuanto es la persona de Dios, tuvo siempre de forma natural la omnipotencia, pero en cuanto es del hombre no siempre la tuvo. Luego esa persona que siempre fue Dios, era la persona que iba a ser hombre, y según que era la persona que iba a ser hombre, habría recibido en el tiempo la potencia que en cuanto persona de Dios tenía naturalmente y siempre. Siguiendo esta distinción puede tomarse, de manera razonable, ese comentario y otros similares. Distinción que es necesaria en varios artículos de las cuestiones contra la oscura y equívoca verbosidad de algunos. Ahora bien, "cuando consta por la misma realidad, la controversia en los términos se tiene por inútil" (atribuido a San Agustín, *De Trin.*).

División del texto de Pedro Lombardo

Después de determinar la plenitud de la perfección de Cristo en cuanto a la gracia y a la ciencia, ahora el Maestro compara la perfección de Cristo en cuanto hombre con la perfección divina. Y se divide en dos partes: en la primera, compara la perfección del alma de Cristo con la perfección divina en cuanto a la ciencia. En la segunda, la compara en cuanto a la potencia, en “Si se pregunta, en cambio, por qué Dios no le dio la potencia de hacer todas las cosas”. Divide la primera en dos: en primer lugar, plantea la cuestión; en segundo lugar, la determina: “Para algunos ni tiene una ciencia igual a la de Dios”. Y esta parte se divide en dos. Primero, se refiere a la determinación hecha por otros. Segundo, se refiere a su determinación: “Para responderles, decimos que el alma de Cristo”. Al respecto hace tres cosas: la primera, responde a la cuestión y resuelve las razones puestas en la primera determinación. La segunda, confirma su determinación, tanto por el argumento presentado por otros, y que es contrario a estos: “La expresión del Apóstol que aducen”, como por una autoridad: “En un sermón (…) Fulgencio aduce muchas pruebas”, o incluso a partir de un argumento: “También por la razón puede probarse esto”. La tercera, enseña a evitar cierta dificultad a la que estos conducían, si el alma de Cristo lo sabía todo: “Mas a los que dicen”.

“Si se pregunta, en cambio, por qué Dios no le dio la potencia de hacer todas las cosas”. Aquí compara el alma de Cristo con Dios según la potencia, y hace tres cosas: en primer lugar, determina la verdad. En segundo lugar, objeta en sentido contrario: “Pero si esa alma no posee tanta potencia”. En tercer lugar, resuelve la objeción: “Al respecto afirmamos”.

Cuestión Única

Aquí se preguntan cuatro cosas: 1. La ciencia que tuvo; y como tuvo la ciencia divina y la humana y sobre la divina ya habló en el libro I, por ello aquí se pregunta: 2. La perfección de su ciencia humana, por la que él ve al Verbo; 3. La perfección de su ciencia por la que él ve la realidad en su propio género; 4. Su potencia.

Artículo1: Si la gracia de unión es la misma que las otras gracias
(III, q9, a1, a3; q11, a1, a5)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que en Cristo no hay ciencia creada, pues como su conocimiento es perfecto no necesita de un conocimiento imperfecto, al igual que quien sabe algo por demostración no necesita saberlo mediante un silogismo dialéctico. Pero todo conocimiento creado es imperfecto por relación a la ciencia divina. Luego como en Cristo está la ciencia increada de Dios, parece que no es preciso poner en Él ninguna otra ciencia.

2. Una iluminación menor palidece ante una mayor. Pero la ciencia no sólo se considera en cuanto luz sino también como iluminación que ilumina. Luego la ciencia menor palidece ante la ciencia mayor, y así la ciencia creada no debe estar en el mismo en el que está la ciencia increada de Dios.

3. Toda perfección es más noble que lo perfectible. Pero toda ciencia es perfección del que sabe. Así pues, como nada creado es más noble que el alma de Cristo, en Él no hay ciencia creada alguna.

EN CONTRA, la naturaleza sensitiva e intelectiva en el hombre tienen más afinidad que la naturaleza divina y humana en Cristo. Pero en el hombre, el conocimiento intelectivo no excluye el sensitivo, que es menos perfecto. Luego en Cristo tampoco el conocimiento divino excluye el humano.

Además, "no hay sustancia sin su operación", como afirman el Damasceno (*De fide,* II, 23) y Aristóteles (*De cael.,* II, 3). Pero en Cristo hay un entendimiento creado –es decir, un alma racional–. Luego hay también un conocimiento creado, que es su operación.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Si en Cristo hay algún conocimiento creado, éste no será hábito sino sólo acto, pues sobre *Hebreos* (2) afirma la *Glossa* que "la naturaleza de la mente humana no es en Cristo más alta o excelente". Pero algunas criaturas debido a su perfección no necesitan ningún hábito para conocer, como los ángeles, según dice Máximo comentando el *De caelesti hierarchia* (7) de Dionisio. Luego mucho menos lo necesitará el alma de Cristo.

2. El alma de Cristo es más noble que el entendimiento agente de algún otro hombre. Pero el entendimiento agente no realiza su operación mediante algún hábito. Luego tampoco el alma de Cristo conoce mediante alguna ciencia habitual.

3. Las potencias naturales no pasan al acto mediante algún hábito, como es evidente

en el calor del fuego; y de manera semejante, tampoco lo hace Dios. Pero el alma de Cristo llega a la semejanza de Dios más que cualquier otra realidad creada. Luego el alma de Cristo no tiene la operación de conocer mediante ningún hábito.

EN CONTRA, Cristo asumió íntegramente nuestra naturaleza. Mas tener entendimiento posible es parte de la integridad de la naturaleza. Por tanto, asumió el entendimiento posible. Pero el entendimiento posible sólo entiende perfectamente si es perfeccionado por algún hábito. Luego como Cristo entendía perfectamente, en él hubo ciencia habitual.

Además, Cristo verdaderamente durmió, y no perdió algo de lo que sabía. Así pues, como la ciencia del durmiente es ciencia en hábito, parece que Cristo tuvo ciencia habitual.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que el alma de Cristo no conoció al Verbo a través de un hábito, pues para conocer sólo se exige que lo cognoscible se una al cognoscente. Pero el Verbo no se unió al alma de Cristo mediante algún hábito. Luego no conoció al Verbo por algún hábito.

2. El hábito de ciencia se constituye desde las especies que son semejanzas de las mismas cosas conocidas. Pero el alma de Cristo no ve al Verbo mediante semejanzas, sino por sí misma. Luego no conoce al Verbo por un hábito creado.

3. "Si por cualquiera, por éste más" (Aristóteles, *Anal. Post.,* I, 2). Así pues, si el alma de Cristo conoce al Verbo mediante algún hábito, este hábito conoce más al Verbo, y estará más próximo al Verbo que el alma de Cristo, lo cual es inadmisible.

EN CONTRA, la gloria corresponde a la gracia. Pero en Cristo estaba el hábito de gracia. Por tanto también el hábito de la gloria. Ahora bien, toda gloria consiste en la visión del Verbo, como dice San Agustín (*In Psalm.,* 90). Luego el alma de Cristo conoce al Verbo por algún hábito.

Además, el alma de Cristo y nuestra alma son de la misma naturaleza. Pero nuestra alma no puede llegar a ver a Dios por sus medios naturales. Por tanto, tampoco el alma de Cristo. Y de este modo es necesario que vea a Dios por algo sobreañadido a la naturaleza. Luego le ve mediante algún hábito.

SUBCUESTIÓN IV
OBJECIONES

1. Parece que es preciso es un hábito diverso de ciencia por el que el Verbo conoce, de aquél por el que conoce las cosas en el Verbo, pues en el Verbo se representa lo que en él es conocido, tal como en el espejo las figuras que se reflejan en él. Pero el que ve el espejo no imprime en él sólo la semejanza del espejo, sino también las semejanzas de las

cosas que se reflejan en él. Luego también en quien ve las cosas en el Verbo, es preciso poner un hábito de las especies de las cosas vistas en el Verbo, diferente del [hábito] del Verbo mismo.

2. Toda ciencia se da según la asimilación del que sabe a la cosa sabida, como dicen los filósofos. Luego si algien ve otras cosas en el Verbo, es preciso que el entendimiento se asimile a dichas cosas. Y así, como el hábito cognitivo consiste en la asimilación señalada –que se realiza por especies intelectuales–, se deduce lo mismo que antes.

3. Pongamos que alguno viendo en el Verbo deja de ver al Verbo –como se dice que le ocurrió a Pablo–: es evidente que él no olvidó lo que vio en el Verbo. Por tanto, lo conoció mas no en el Verbo porque no vio al Verbo. Luego lo conoce en sus propias especies; y así se deduce lo mismo que antes.

EN CONTRA, allí donde algo es por otro, hay sólo algo uno, como dice Aristóteles (*Top.,* III, 2). Pero quien ve la realidad en el Verbo sólo la conoce por el Verbo conocido. Por tanto allí hay un único hábito.

Además, donde hay un solo acto no hay varios hábitos. Pero con el mismo acto el alma conoce al Verbo y lo que ve en el Verbo. Luego con relación a esto no hay en este caso hábitos diversos.

SUBCUESTIÓN V
OBJECIONES

1. Parece que aparte de esta ciencia por la cual conoce algunas cosas en el Verbo, no hay otra ciencia de las cosas; pues en uno hay sólo una perfección según lo mismo y respecto de lo mismo. Pero Cristo, según la naturaleza humana posee conocimiento de las cosas creadas en el Verbo. Luego él mismo, según la naturaleza humana, no tiene otro conocimiento y ciencia de las mismas cosas creadas.

2. En *1 Corintios* (13, 10) se dice: “cuando advenga lo que es perfecto, se dejará de lado lo que es parcial”. Pero el conocimiento por el que se conocen las cosas en el Verbo es perfecto en relación con algún otro modo de conocimiento de ellas. Luego en Cristo no hay otro conocimiento además de aquél.

3. Como Cristo tiene una visión propia del comprehensor, en él no se pone la fe, que es el conocimiento que el hombre en estado itinerante tiene de lo divino. Pero tener la ciencia de la realidad en el Verbo es lo propio del comprehensor. Luego no es necesario poner en ella otro conocimiento que sea propio del estado itinerante.

EN CONTRA, en los ángeles, el conocimiento matinal por el que conocen las cosas en el Verbo, no excluye el vespertino, por el que conocen las cosas en su propia naturaleza. Pero, en el conocer, el alma de Cristo es más perfecta que la de algún ángel. Luego también ella tiene dos conocimientos.

Además, dista más de la perfección del conocimiento en el Verbo, el conocimiento sensitivo, que el conocimiento intelectivo en su propio ámbito. Pero el conocimiento en el Verbo no excluye en Cristo el conocimiento sensitivo. Luego mucho menos lo hará el conocimiento de las cosas en su propio ámbito.

SOLUCIONES

SOLUCIÓN I

Como en Cristo hay una sola persona y dos naturalezas. debe considerarse si lo que se atribuye a Cristo es propio de la persona o de la naturaleza. Si lo es de la persona, es preciso poner en Cristo sólo lo que es uno: como un solo ser, un solo supuesto, una sola hipóstasis, y así lo demás. En cambio, si es propio de la naturaleza, algo le compete tan sólo a una de ellas, o bien a ambas. Si lo es solamente a una, entonces es algo uno, como una sola inmensidad y una sola alma. Si es propio de ambas naturalezas, como las naturalezas en Cristo son íntegras, es preciso poner dos –como dos voluntades, dos libre albedríos–. Por eso, como la ciencia pertenece a la naturaleza divina y a la humana, es preciso poner en Cristo dos ciencias, una creada y otra increada.

RESPUESTAS

1. La ciencia versa sobre aquello que se deriva de la naturaleza humana en cuanto alma, que es parte de la naturaleza. De ahí que en Cristo, aunque haya ciencia divina que es perfectísima, sin embargo esta no es perfeccionada formalmente por la naturaleza humana. Y por eso es preciso poner en la naturaleza el conocimiento o ciencia creada.

2. Los diferentes focos de luz mediante sus rayos son aptos para informar las mismas cosas, y al iluminarlas pertenecen a una misma índole. Por eso, no tiene lugar el efecto de la luz menor, ya que el sentido se colma con la luz mayor. Pero la ciencia creada y la increada no tienen una misma noción, ni informan lo mismo, por eso el caso no es semejante.

3. Nada impide que algo sea más digno que otro en un respecto, y que sea más indigno en sentido absoluto, como el color del cuerpo de Cristo en un aspecto es más digno que el cuerpo mismo –en cuanto se refiere a él como el acto a la potencia, dado que es forma accidental– y sin embargo el cuerpo de Cristo es más digno en sentido absoluto. De manera semejante la ciencia creada se relaciona con el alma de Cristo.

SOLUCIÓN II

Ninguna potencia pasiva puede pasar al acto a no ser que sea completada por su forma activa, mediante la cual llega a ser en acto, porque nada obra sino en cuanto está en acto. Ahora bien, la impresión de lo activo puede estar en lo pasivo de dos modos. El primero, a modo de pasión, es decir, mientras la potencia pasiva sufre la transmutación. El segundo, a modo de cualidad y de forma, cuando la impresión de lo activo ya ha sido hecha connatural a lo pasivo. Como también Aristóteles distingue entre pasión y cualidad pasible en *Praedicamenta* (8). El sentido es potencia pasiva porque no puede estar en

acto de todo aquello a lo que se extiende su operación mediante la naturaleza de la potencia. Pues no puede haber algo que tenga en acto todos los colores, y por eso es preciso que la vista sea cognoscitiva de todos los colores en cuanto de algún modo está en potencia de todos los colores; y así, padeciendo por los colores se hace en acto, se asimila a ellos y los conoce. De manera semejante, el entendimiento es cognoscitivo de todos los entes, pues ente y verdadero se convierten, lo cual es objeto del entendimiento. Pero ninguna criatura puede ser en acto toda entidad, mientras es ente finito; pues esto sólo es propio de Dios que es fuente de todos los entes, que de alguna manera todo lo tiene de antemano en Él –como dice Dionisio en *De divinis nominibus* (5)–. Por eso ninguna criatura puede entender sin algún entendimiento que sea potencia pasiva –esto es, receptiva–. De ahí que ni el sentido ni el entendimiento posible pueden obrar a no ser que sean perfeccionados o movidos por sus principios activos. Pero como el sentido sólo siente la presencia sensible, por eso para su perfecta operación sólo es necesaria la impresión de su principio activo a modo de pasión. En cambio, en el entendimiento, para su perfección se requiere que la impresión de su principio activo esté en él no sólo a modo de pasión, sino también a modo de cualidad y de forma connatural perfecta. Y a esta forma le llamamos 'hábito'. Y como lo que es natural permanece firmemente, el hombre puede usar prontamente su virtud natural, que al ser conveniente a su naturaleza, le resulta deleitable. Por eso el hábito es difícilmente movible, como la ciencia, y por eso el hombre puede usarlo cuando quiere, y su operación se torna deleitable.

En el sentido de la vista, el principio activo es doble. Por un lado, como el primer agente y el primero que mueve, por ejemplo, la luz. Por otro lado, como el que mueve al movido, por ejemplo, el color hecho visible en acto por la luz. Y así, en el entendimiento está como primer agente la luz del entendimiento agente, y como el que mueve al movido, la especie hecha inteligible en acto por él. Por eso el hábito de la parte intelectiva se completa por la luz y por la especie inteligible de lo que se conoce por la especie.

Y como el entendimiento de Cristo fue perfectísimo al conocer, era preciso que en Cristo el hábito fuera aquello por el que conocía, para que la impresión de lo activo no sólo estuviera en él a modo de pasión sino también a modo de forma.

RESPUESTAS

1. El hombre necesita la luz intelectual para entender, tanto para el conocimiento natural de las realidades naturales –para que por ella se hagan inteligibles en acto los inteligibles en potencia–; como para el conocimiento sobrenatural, para que se eleve por la luz infusa a lo que está por encima de él. Ahora bien, para el conocimiento natural el ángel no necesita luz, porque no abstrae las especies de las imágenes, las cuales tiene de manera innata. Sin embargo sí necesita luz en el conocimiento sobrenatural, por lo que dice *Job* (25, 3): "¿cuál es el número de los granos de mijo, y sobre quien no brilla su luz?". Por eso los ángeles no necesitan del hábito en el conocimiento natural, en cuanto la luz se requiere para el hábito, pero sí requieren del hábito en cuanto que necesitan las especies de las cosas, dado que tienen su ser limitado. En consecuencia, en el *Liber de*

causis (prop 10) se dice que toda inteligencia está llena de formas.

Pero el alma de Cristo –que es superior a los ángeles–, no es superior en cuanto a la naturaleza del alma, porque entonces cualquier alma sería superior al ángel; y tampoco su cuerpo –que es más noble que nuestras almas– es superior en cuanto a la naturaleza del cuerpo, sino que es superior por la unión. Luego todo lo que en el alma de Cristo y en los ángeles es sobreañadido por Dios, es más eminente en el alma de Cristo que en los ángeles.

2. El alma intelectiva se relaciona con las realidades que serán entendidas, de dos maneras. De la primera, haciéndolas inteligibles en acto, dado que no todas son inteligibles en acto –en cuanto están están en su propia naturaleza–, sino sólo las realidades inmateriales. De ahí que las realidades materiales se hacen inteligibles porque son abstraídas de la materia particular y de las condiciones de la materia, para ser asimiladas de alguna manera por el entendimiento, que es inmaterial. De la segunda, se relaciona con las realidades como el que las conoce, y según esto es preciso que sea semejante a las mismas realidades, de modo que por la índole propia de cada realidad tenga un conocimiento determinado de ella.

Por esto, para que algo se asimile a sí muchas cosas, basta con que tenga en acto aquella forma por la que se dice que hay semejanza, al igual que por el calor, el fuego asimila a sí muchas cosas. Pero para que algo sea semejante a muchos es preciso que tenga en acto las formas de todos esos muchos, como si en alguna pared hubiera semejanzas de cosas diversas. Por ello, el alma intelectiva puede hacer inteligibles todas las cosas por la sola naturaleza de la luz que tiene en acto, sin recibir algo de otro, por eso la potencia de la que proviene este proceso es activa en sentido absoluto, y se llama 'entendimiento agente', el cual no obra mediante algún hábito. Pero como la esencia del alma es limitada, no puede asimilar a través de ella todas las quididades de las cosas inteligidas. En consecuencia, es preciso que esta asimilación se complete por aquello que recibe de otra parte. Por eso la potencia por la que se perfecciona, es como pasiva –en cuanto todo recibir, se dice padecer–, y se llama 'entendimiento posible', el cual obra mediante algún hábito. Aunque el entendimiento posible en Cristo sea en sentido absoluto más noble, por la unión, que el entendimiento agente en nosotros, sin embargo no es más noble por la potencia, como tampoco en Él el sentido es más noble que nuestro entendimiento por la potencia. De ahí no se concluye que si en nosotros el entendimiento agente no es sujeto de ningún hábito, tampoco lo sea el entendimiento posible en Cristo.

3. Las potencias naturales obran en relación con algo determinado, por eso según su naturaleza pueden estar en acto, en sentido absoluto, con respecto a ello, y entonces no es preciso que algo se les añada para producir su efecto. Pero el alma humana tiene una operación en sentido absoluto sobre el ente, por eso, como tiene esa posibilidad en su ser, es preciso que su posibilidad se perfeccione por algo añadido para que obre.

SOLUCIÓN III

El hábito de ciencia, como se dijo, consta de dos cosas: la luz intelectual y la semejanza de la cosa conocida. Primero, en el conocimiento por el que el alma de Cristo o cualquier alma ve al Verbo por esencia, no puede haber hábito en cuanto a la especie –que es la semejanza de lo conocido–. Pues, como todo lo que se recibe en uno está en él al modo del recipiente, la semejanza de la esencia divina no puede ser recibida en alguna criatura que la representara perfectamente, debido a la infinita distancia entre la criatura y Dios. Y por eso lo que en Dios es uno y simple, las criaturas lo representan mediante diversas formas y perfecciones, siendo cada una de ellas deficiente respecto de la perfecta representación de la esencia divina. La semejanza de algo recibido en el que ve sólo lo hace ver ese algo si lo representa perfectamente –al igual que la semejanza del color que se da en el ojo no hace ver la luz perfecta, porque en el color sólo hay una velada o disminuida participación de la luz–. Por eso, de cualquier entendimiento que conociera al Verbo por alguna semejanza, no se le atribuirá el que vea la esencia del Verbo. De igual modo, es evidente que el alma de Cristo y cualquier otra alma que ve al Verbo por esencia, no lo ve mediante alguna semejanza. Segundo, ocurre de manera semejante por parte de la luz: en esa visión no puede haber un hábito con relación al efecto de la luz intelectual –a la que corresponde hacer los inteligibles en acto–, porque las realidades inmateriales en sí mismas son inteligibles en acto. En cambio es necesario que esté allí en virtud del otro efecto: perfeccionar el entendimiento posible para conocer, lo cual en nosotros lo hace la especie iluminada por la luz del entendimiento agente. Pero como esa visión excede toda facultad de la naturaleza creada, por eso para esa visión no basta la luz de la naturaleza sino que es preciso que se sobreañada la luz de la gloria.

RESPUESTAS

1. La unión por la que el Verbo se une al alma de Cristo en la persona, no es la misma que aquélla por la que lo visible se une al que ve, porque se une al cuerpo en la persona, y sin embargo no es vista por el cuerpo. Por eso en aquélla unión por la que el alma se une con el Verbo en la persona, no cabe ningún medio; sin embargo no es preciso que en dicha visión haya algún medio, ciertamente no me refiero a un medio como aquél en el que [*in quo*] se ve –como por ejemplo, en el espejo o en la especie–, sino como aquello bajo lo cual [*sub quo*] se ve –como por ejemplo, la luz–.

2. El hábito de ciencia no consiste sólo en las especies sino también en la luz, como ya se dijo.

3. Aquella luz no es algo subsistente que pueda unirse al Verbo, como conociendo al Verbo, sino es aquello por lo que el alma se asimila al Verbo formalmente, de modo que pueda unirse a la visión del Verbo. Al igual que en la gracia hay cierta semejanza entre el alma y Dios, y esta semejanza es más noble que el alma en sentido relativo, no en sentido absoluto, como se dijo.

SOLUCIÓN IV

Aquello en lo que algo se ve es la razón por la que es conocido lo que es visto en él. Mas esto es la forma de la cosa en cuanto conocida, porque mediante ella tiene lugar el conocimiento en acto. Por eso, como de la materia y la forma resulta un único ser, así la razón por la que se conoce y la cosa conocida son algo uno en lo conocido. Por eso de ambos, en cuanto tales, hay un único conocimiento según el hábito y según el acto. Y por ello, no hay un hábito distinto por el que se conozca al Verbo y todo lo que es visto en el Verbo; como tampoco hay un hábito distinto por el que se conozca el medio de demostración y la conclusión, en la medida en que el medio se ordena a la conclusión.

RESPUESTAS

1. Cuando se ven las cosas en un espejo, sus especies no son impresas por las cosas en el sentido, sino por el espejo. De ahí que todas estas especies son impresas en el sentido como contenidas o circunscritas en la única especie del espejo, no porque sea una la especie del espejo, y otra la especie de la cosa vista en el espejo. En cambio en la visión del Verbo no se imprime ninguna semejanza del Verbo en el alma mediante la cual sea visto –como se dijo–, sino que Él se une al alma por esencia. Por eso en la esencia misma del Verbo se ven otras cosas, porque la esencia del Verbo tiene razón de especie y razón de la semejanza del espejo que tiene lugar en la vista por el espejo.

2. El alma se asimila a las cosas que conoce en el Verbo, no mediante algunas formas de estas cosas impresas en el alma, sino porque el mismo Verbo se vuelve como forma del alma del que ve, en cuanto es visto por ella, y el Verbo mismo es la semejanza de todas estas cosas.

3. Al igual que una vez que desaparecen las cosas sensibles permanecen las impresiones de las cosas, según las cuales se da la imaginación; así también, desaparecido el Verbo, en aquél que deja de ver al Verbo, permanece en su alma la impresión del Verbo por la que conoce lo que viera en el Verbo mediante las especies de estas cosas; y ésta será como residuos de la visión pretérita.

SOLUCIÓN V

Según Aristóteles en *De anima* (III, 4) el entendimiento posible está en potencia respecto a todos los inteligibles. Pero todo lo que está en potencia respecto a alguna forma sigue siendo imperfecto, a no ser que le advenga dicha forma. Por eso, como el entendimiento de Cristo no es imperfecto, es preciso que las formas de las cosas –respecto a las cuales el entendimiento posible está en potencia–, sean descritas o diseñadas en Él. En cambio, en cuanto conoce al Verbo, en él no son representadas ni la semejanza del Verbo ni las cosas que se ven en el Verbo –como ya se dijo–. Por eso es preciso que más allá de la visión por la que ve las cosas en el Verbo, tenga otra ciencia de las cosas, según la cual las conoce por las semejanzas propias en la propia naturaleza.

De este modo en Cristo hay tres ciencias: la primera, la divina, que es increada. La segunda, la ciencia por la que conoce las cosas en el Verbo y al Verbo mismo, que es la

ciencia del comprehensor. Y la tercera, la ciencia por la que conoce las cosas en la naturaleza propia que le compete en cuanto hombre, considerado solamente en el plano natural.

RESPUESTAS

1. De esas dos últimas ciencias no hay una única noción, ni una sola especie, por eso no hay inconveniente que estén en lo mismo, y en la misma noción.

2. La expresión del Apóstol debe ser entendida referida a lo que es perfecto e imperfecto en la misma especie, sin embargo no hay inconveniente que en lo mismo haya perfecciones de diversas especies, de las cuales una sea mayor que la otra. O también debe decirse que la ciencia de las cosas en su ámbito propio no tiene imperfección alguna por parte del cognoscente, por eso también está en los bienaventurados, aunque sea inferior a la ciencia por la cual se ven las cosas en el Verbo, debido al que el medio de conocimiento es menos noble. En consecuencia, no hay semejanza con la fe, la cual implica imperfección por parte del creyente.

3. Por esto es clara la respuesta al tercer argumento.

Artículo 2: La perfección de la ciencia humana por la que ve a Cristo
(III, q10, a1, a2 y a3)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que el alma de Cristo viendo al Verbo lo comprehende, pues como dice San Isidoro en *Sententiae* (I, 3) la Trinidad sólo es evidente para sí misma y para el hombre asumido. Pero la visión por la que Dios se ve, sólo compete a Dios y no a alguna simple criatura, porque es la visión de la comprehensión. Luego el hombre asumido comprehende la Trinidad.

2. Estar unido a Dios en cuanto al ser de la persona es superior a estar unido en cuanto a la visión. Pero como dice el Damasceno (*De fide,* III, 6) toda la naturaleza divina está unida a la carne en la persona del Hijo. Luego con más razón toda la naturaleza divina estará unida al alma de manera visible, y así el alma de Cristo comprehende la divinidad del Verbo.

3. El Verbo es simple, no divisible. Pero lo simple no puede ser captado por otro sin ser comprehendido, porque no puede estar en parte dentro del que lo capta y en parte fuera. Luego como el alma de Cristo, viendo al Verbo, lo capta, parece que lo comprehende.

EN CONTRA, según San Agustín (*Epist. 112,* 9) "es comprehendido propiamente aquello cuyos fines nos atraen". Pero al Verbo, como es infinito, los fines no pueden atraerlo. Luego no puede ser comprehendido por el alma de Cristo.

Además, ninguna potencia de una sustancia finita es infinita. Mas el alma de Cristo, en cuanto es creada, es una sustancia finita. Por tanto en él toda virtud es finita, y en consecuencia también lo es su capacidad. Pero la capacidad finita no comprehende lo infinito. Así pues, como el Verbo es infinito, no puede ser comprehendido por el alma de Cristo.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que en el Verbo no se conoce todo lo que conoce el Verbo, pues en *Marcos* (13, 32): "Aquel día nadie lo conoce, ni el Hijo, sino sólo el Padre". Pero no habla del Hijo según la naturaleza divina, en cuanto tiene la misma ciencia que el Padre, por tanto habla del Hijo según la naturaleza humana. Luego Cristo, según el alma, no sabe todo lo que sabe Dios.

2. Dios sabe lo infinito. Pero el alma de Cristo, como es finita, no puede comprehender lo infinito. Luego no sabe todo lo que sabe Dios.

3. De la infinidad de la potencia divina proviene el que pueda hacer infinitas cosas.

Pero el alma de Cristo no comprehende la infinidad de la potencia divina, entonces no comprehende todo lo que Dios puede hacer. Pero Dios sabe todo lo que puede hacer. Luego el alma de Cristo no tiene la ciencia de todo lo que sabe Dios.

4. Cuanto más elevado es un entendimiento, tanto más puede conocer desde una sola cosa, muchas; por eso la ciencia de los [entendimientos] superiores es más universal que la de los inferiores según el *Liber de causis* (prop. 4) y *De caelesti hierarchia* (13) de Dionisio. Pero el entendimiento divino es infinitamente más elevado que el alma de Cristo. Luego por sí mismo puede conocer infinitamente más que el alma de Cristo por la visión de la única esencia divina.

EN CONTRA, sobre *Apocalipsis* (5, 12): "El cordero que fue inmolado es digno de recibir la divinidad y la sabiduría", la *Glossa* comenta: "o sea todo conocimiento". Luego como el cordero fue inmolado en cuanto a la naturaleza humana, parece que Cristo tiene todo conocimiento según la naturaleza humana.

Además, no hay ningún bien que el alma de Cristo no ame porque tiene perfecta caridad. Mas sólo se ama lo conocido. Por tanto, no hay ningún bien que no conozca. Pero todo lo que es, en cuanto es, es bueno. Luego lo conoce todo.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que conoce todo con tanta transparencia como Dios, pues la transparencia de la visión es impedida o por la oscuridad de la potencia del que ve, o por la del mismo medio. Ahora bien, en la potencia intelectiva de Cristo no hay oscuridad alguna, dado que su alma es espejo clarísimo y purísimo, pero el medio en el que Dios ve y también el alma de Cristo es el mismo –a saber, la esencia divina misma–. Luego el alma de Cristo no ve con menos transparencia que Dios.

2. Si Dios ve más claramente que el alma de Cristo, la claridad excede infinitamente a la claridad. Ahora bien, entre lo infinitamente distante puede haber infinitos medios. Luego puede haber infinitas criaturas más claramente cognoscentes que el alma de Cristo.

3. La falta de claridad al entender acontece porque la virtud intelectiva no tiene suficiente poder sobre la realidad que es entendida, ya sea debido a la excelencia de lo que va a entenderse –hasta lo cual no se extiende el entendimiento–, ya sea por defecto de éste, porque el entendimiento agente no puede darle perfectamente la noción inteligible de la cosa, como sucede con lo que no tiene el ser perfecto –por ejemplo, el tiempo y el movimiento–. Pero el alma de Cristo tiene suficiente poder sobre toda naturaleza creada. Luego todo lo que ve en el Verbo, lo ve en términos de claridad o transparencia y entonces Dios no ve más claramente que el alma de Cristo.

EN CONTRA, cuanto más aguda es la vista tanto más clara es la visión. Pero la

visión divina es infinitamente más aguda y poderosa para entender, que la visión del alma de Cristo. Luego ve infinitamente con más claridad.

Además, cuanto mayor es la luz tanto más claridad causa en la visión. Pero la luz increada por la que Dios ve, es infinitamente mayor que la luz creada del entendimiento de Cristo. Luego Dios ve infinitamente con más claridad.

SUBCUESTIÓN IV
OBJECIONES

1. Parece que el alma de Cristo no ve por una sola mirada todo lo que el Verbo conoce, pues como dice Aristóteles en *Topica* (2, 10) “sabemos muchas cosas, en cambio entendemos sólo una”. Pero el alma de Cristo no ve algo en el Verbo sino entendiendo. Luego no puede ver todo en una sola mirada.

2. El alma de Cristo ve en el Verbo todo lo que ve el Verbo. Pero el Verbo ve infinitas cosas. Por tanto también el alma de Cristo ve infinitas cosas. Luego si en acto viera a la vez todo lo que ve allí, pasaría en acto por infinitas cosas, lo cual no sucede.

3. La cantidad de virtud es proporcionada a la operación. Mas el alma de Cristo es finita. Por tanto, no tiene poder en alguna operación infinita ni en infinitas operaciones a la vez. Pero si el alma de Cristo ve todo lo infinito en diversas operaciones a la vez según objetos diversos, tiene infinitas operaciones a la vez; y si ve lo infinito en una sola operación, tiene una operación infinita, y esto es imposible. Luego no ve a la vez en acto todo lo que ve en el Verbo.

4. Los ángeles bienaventurados no ven en acto a la vez todo lo que ven en el Verbo, por eso uno ilumina a otro. Pero la visión por la cual el alma de Cristo ve en el Verbo es similar a esta visión. Luego no ve a la vez todo en el Verbo.

EN CONTRA, dice Aristóteles en *Ethica* (I, 12) que la felicidad no consiste en un hábito sino en una operación. Pero Cristo es perfectamente feliz y bienaventurado. Luego está en acto de todo lo que conoce.

Además, todo lo que es conocido, se conoce o en hábito o en acto. Pero Cristo no ve lo que ve en el Verbo mediante hábito alguno referido a las especies. Luego si no ve en acto, no conoce en modo alguno salvo en potencia.

Además, todo lo que se ve en una sola especie se ve a la vez, tal como el hombre ve a la vez la cantidad y el color. Pero todo lo que ve el alma de Cristo en el Verbo, lo ve en la única esencia del Verbo como en una sola especie. Luego el alma de Cristo lo ve todo a la vez.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Se considera en sentido propio que es ‘comprehendido’ lo que se alcanza por el entendimiento según toda la razón de su cognoscibilidad, y esto en cuanto se ven sus límites, no los de la cosa –porque entonces Dios no se comprehendería a sí mismo dado que no tiene límites–, sino porque se conoce a sí mismo según toda la razón por la cual es cognoscible; de este modo se dice que se comprehende a sí mismo. Y como todo es cognoscible en cuanto es ente, por eso dicha comprehensión acontece cuando se adecua a la esencia de la cosa por la eficacia del entendimiento en su entender.

En el entendimiento, al entender hay dos elementos: primero, la luz intelectual, por la que puede entender; el segundo, la semejanza de la cosa entendida por la que su operación intelectual es determinada a conocer esta realidad. Si cualquiera de los dos quedara superado por esa misma realidad en su ser, el entendimiento no comprendería dicha realidad.

Pero sobre esto hay algunas diferencias. Porque si la realidad excede la semejanza del entendimiento por la que éste la entiende, entonces el entendimiento no alcanza a ver la esencia de esa realidad, dado que –como se dijo–, el entendimiento es determinado por la cosa conocida mediante esa semejanza –como por ejemplo, si la especie inteligible representara ‘hombre’ en cuanto sensible y no en cuanto racional, entonces no se vería la esencia de hombre–. Esto porque sustraído algo de lo esencial de una cosa, queda la esencia de otra especie. Ahora bien si la cosa excede a la luz del entendimiento y no a la especie, entonces se verá la esencia de la cosa, no en el modo de su perfecta cognoscibilidad porque, como se dijo, de la luz intelectual proviene la eficacia del entender.

Como el ser que es recibido en la criatura es insuficiente referido a la eminencia del Creador, por eso todo entendimiento creado que conoce a Dios por alguna semejanza –o impresa, o recibida de las cosas–, no ve la esencia de Dios. Mas para que vea a Dios es preciso que la esencia misma de Dios se una al entendimiento como forma por la que [*qua*] lo conozca de manera determinada, lo cual se da en todos los bienaventurados. Y como la luz intelectual da lugar, en sentido absoluto, a lo inteligente, por eso es preciso que todo entendimiento entienda por la luz lo que hay en él. De ahí que la luz intelectual recibida en el entendimiento creado –por la cual ve a Dios–, es insuficiente por relación al ser divino. En consecuencia, aunque vea la esencia de Dios, sin embargo no lo ve de modo perfecto. Y por ello, lo que Dios comprehende no puede ser comunicado al entendimiento creado.

RESPUESTAS

1. San Isidoro habla del perfecto conocer de la Trinidad, diciendo que la Trinidad tiene un conocimiento perfecto de sí mismo en sentido absoluto. Pero el alma de Cristo tiene un conocimiento perfecto de sí en el ámbito de la criatura. O debe decirse que no se habla ahí de la comprehensión de la Trinidad en sí misma, sino de todo lo que la Trinidad conoce en sí misma, porque el alma de Cristo lo conoce todo en ella, y no así ninguna

otra criatura. O, si se entiende por la comprehensión de la Trinidad en sí misma, entonces es adecuada al hombre asumido, no en virtud de la naturaleza humana sino en virtud de la divina.

2. Aunque no hay nada que esté en la naturaleza divina que no esté unido en la naturaleza humana a la persona del Verbo, sin embargo la naturaleza humana no se adecua a la naturaleza divina, porque se dice que la naturaleza divina está toda unida a la naturaleza humana, pero no constreñida a dicha naturaleza humana. Puede decirse que de manera semejante a como no hay nada en la naturaleza del Verbo que el alma de Cristo no vea y sin embargo no se adecua a ella, también el alma de Cristo ve toda la naturaleza del Verbo sin comprehenderla, porque no la ve totalmente. Pues se ve totalmente aquello cuya visibilidad no excede el modo del que ve, de manera que el que ve, vea tan perfectamente como perfectamente visible sea la cosa. De ahí que quien sólo tiene opinión de algo y no ciencia, pudiendo tenerla, no lo conoce totalmente. Por eso, ningún entendimiento creado puede ver totalmente la esencia de Dios, porque no tiene tanta eficacia al entender cual es la verdad o claridad de la esencia divina, según la cual es visible. Y esto es propio solamente del entendimiento divino, de ahí que sólo Él se conozca totalmente a sí mismo.

3. No se niega que el alma de Cristo comprehenda al Verbo por el hecho de que vea una parte de Él y no vea otra parte, sino que no lo ve tan perfectamente cuanto es visible. Como también de dos que saben una misma conclusión, uno la sabe más perfectamente, no porque el otro sepa una parte de la conclusión e ignore la otra, sino porque uno la sabe por un medio más eficaz que el otro.

SOLUCIÓN II

Como algunos dijeron, todo entendimiento que ve a Dios ve todo lo que Dios ve. Pero esto no es necesario, porque de lo visto en Dios, Dios mismo es como un medio para conocerlo; y no es necesario que quien conoce el medio conozca también todo lo que por ese medio puede conocerse, salvo que conozca plenamente ese medio, en toda su capacidad. Por eso Dios, que se comprehende a sí mismo, conoce todo lo que de alguna manera hay en él, pero de diverso modo.

Por la ciencia de visión sabe lo que es, lo que será o lo que fue en cualquier tiempo, porque propiamente se ve aquello que tiene ser fuera del que ve. Y aunque la esencia por la cual ve sea una sola, sin embargo como la ve a través de distintas razones ideales, por eso tiene de ellas un conocimiento distinto –en cuanto que conoce a cada uno: o según su idea propia, como el bien, o por la idea opuesta, como el mal–. Mas la distinción entre esas razones deriva de su diversa relación al ejemplar, a saber: las diferentes relaciones de la esencia divina con las cosas vistas.

Pero lo que no es, ni fue, ni será y no obstante pudo ser, o haber sido o podría ser, como en sí mismo no es, no tiene en sí ninguna distinción, y sólo está en la potencia de

Dios, en la cual es algo uno; por ello no puede haber distintas relaciones según las cuales se diferencien las razones propias de estos posibles. Entonces, Dios no los conoce mediante ideas distintas, sino a través del conocimiento de su propia potencia, en la cual están. Por consiguiente, se dice que los conoce con simple inteligencia, porque inteligir es también concebir lo que no está fuera de quien concibe. Como todo el que obra o puede obrar lo hace en cuanto es ente en acto, entonces es imposible que uno sepa todas las cosas que pueden ser producidas por alguna causa, a no ser que comprehenda su entidad. Y dado que ningún entendimiento creado comprehende la esencia divina, por eso ningún entendimiento creado puede saber todo lo que Dios puede hacer. Y esto es lo que Dios sabe por su simple inteligencia. Sin embargo, lo que es, lo que fue o será son insuficientes respecto de la infinitud de la potencia divina, que puede hacer más cosas. De ahí que no le esté vedado a ningún entendimiento creado conocerlas a todas ellas, sino que más bien, cada entendimiento conoce en el Verbo tantas de ellas más cuanto más perfectamente intuya al Verbo. Y como el alma de Cristo es de entre las criaturas la que más perfectamente intuye al Verbo, logra el término de este conocimiento –es decir, sabe todo lo que fue o será, no sólo lo hecho sino incluso lo pensado o expresado–. Y como comprehende toda esencia creada, por eso sabe todo lo que está en la potencia seminal de cualquier criatura del mismo modo en el que Dios sabe lo que está en su potencia. Así pues debe afirmarse que ve en el Verbo todo lo que el Verbo ve por la ciencia de visión.

RESPUESTAS

1. Se dice que el Hijo no sabe porque no nos hace saber, en cuanto nos ha sido enviado; y de manera semejante tampoco el Espíritu Santo, más bien sólo se dice que el Padre sabe porque Él no es enviado. Por eso se considera que la ciencia del Padre es aquélla que está referida a lo que Él sabe en sí mismo, y de esa ciencia no está excluido el Hijo ni el Espíritu Santo, de modo que se entiende el Hijo no sólo en cuanto hombre sino también en cuanto Dios. O puede referirse al Hijo en virtud de la naturaleza humana siguiendo el mismo modo de expresión.

2. Dios no conoce lo infinito con ciencia de visión, sin embargo lo sabría si la generación no cesara nunca en el futuro, lo cual para Dios es posible. Según esta postura, el alma de Cristo conocería infinitas cosas con ciencia de visión –como afirman algunos–, mientras que ahora las conoce con simple inteligencia en cuanto sabe todo lo que puede hacerse por la potencia de la criatura, que es infinita, al menos numéricamente. Sin embargo, esto no le está impedido por el hecho de que su sustancia sea finita, por dos motivos. El primero, porque lo infinito que conocería si la generación durara siempre, no lo conocería mediante infinitas cosas sino sólo mediante una –a saber, por el Verbo–; sin embargo no comprendería al Verbo, porque de Él solo podrían deducirse muchas otras cosas más, dado que Él podría hacer algunas otras especies. Pero las infinitas cosas que son criaturas en potencia, las conoce al comprender a las mismas criaturas, que tampoco son infinitas. Y la virtud de quien conoce es se proporciona al medio de conocer más que a lo mismo conocido. El segundo motivo, porque puede suceder que alguna virtud sea

limitada en cuanto al ser pero no en cuanto a la índole propia de esa virtud –tal como se afirmó sobre la gracia (d. 13, q. 1, a. 2, qla. 2)–. Y como la virtud se determina por el objeto, por eso alguna virtud finita en cuanto a la esencia puede tener un objeto infinito; pero no puede obrar de modo infinito, pues la eficacia infinita en el obrar sólo puede darse por una esencia infinita, dado que cada uno obra en cuanto es ente en acto. Así, la virtud del sol produce una infinidad de hierbas, y sean cuales sean las que produzca, su virtud nunca se agota; y sin embargo no obra con alguna eficacia infinita. De manera semejante tampoco se niega que el alma de Cristo, aunque sea finita en la esencia, pueda conocer infinitas cosas, sino que se niega que pueda conocerlas con claridad infinita.

3. Dios puede hacer muchas cosas que nunca hará, y las conoce con ciencia de conocimiento simple [*simple notitia*], no con ciencia de visión. Ahora bien, la ciencia del alma de Cristo no se iguala, en cuanto al número de lo sabido, a la ciencia divina de simple noticia, sino sólo a la ciencia de visión, como se dijo.

4. Dios por su misma esencia sabe todas las cosas que puede hacer, pero el alma de Cristo no lo sabe. En este sentido, Dios sabe más cosas. Esto tiene lugar en aquello que un entendimiento menor no comprehende. Pues si lo comprehende todo, entonces el entendimiento inferior sabe todo lo que sabe el superior, aunque no tan bien. Por eso, como el alma de Cristo comprehende las criaturas, sabe todo lo que está en la criatura –o en acto, o en su potencia–, pero no tan claramente como Dios.

SOLUCIÓN III

La claridad o transparencia de la visión sucede por tres motivos. El primero, por la eficacia de la virtud visual, porque los que tienen mejor vista ven más claramente. El segundo, por la claridad de la luz bajo la cual la claridad visible es vista, al igual que algo se ve más claro a la luz del sol que a la luz de la luna. Y en tercer lugar, por la relación de quien ve con lo visible, o de aquello en lo cual algo se ve, porque lo que se ve a lo lejos se ve menos claramente. Y por causa de estos tres motivos el alma de Cristo no puede ver tan claramente lo que ve en el Verbo como lo ve el Verbo mismo. Esto se debe a que, en primer lugar, no tiene tanta capacidad al entender. En segundo lugar, la luz bajo la cual ve es deficiente con relación a la luz increada. Y en tercer lugar, la esencia divina –que es el ejemplar de las cosas en el cual ellas se ven–, está más unida a Dios que a criatura alguna, porque es lo mismo en la realidad.

RESPUESTAS

1. El alma de Cristo es espejo clarísimo por relación a las criaturas, sin embargo, no logra a la claridad divina. De esto no se sigue que haya en él alguna oscuridad, como tampoco en lo menos blanco hay alguna negrura, sino una blancura menos intensa.

2. Aunque la transparencia del conocimiento divino exceda infinitamente a la transparencia del conocimiento del alma de Cristo, sin embargo no se sigue que pueda haber otra criatura que conozca más claramente que el alma de Cristo, la cual ha

alcanzado el último grado posible para la criatura, como anteriormente se expresó sobre la gracia de Cristo.

3. La claridad en el entendimiento no se debe sólo por lo inteligible sino también por el que entiende. De ahí que aunque algo sea sabido por el alma de Cristo según toda su cognoscibilidad, sin embargo es conocido mejor por Dios en cuanto al modo de quien entiende. Por eso entiende hasta lo mínimamente inteligible con claridad infinita, así como crea las cosas más pequeñas con una potencia infinita.

SOLUCIÓN IV

La argumentación que asignan los filósofos de por qué nuestro entendimiento no puede entender varias cosas a la vez es porque es preciso que el entendimiento se represente la especie de la cosa inteligible. Pero es imposible que lo mismo se represente en varias especies, como también es imposible que el cuerpo se configure a la vez en varias figuras. Por eso, si algunas cosas son conocidas por una sola especie, nada impide que sean conocidas a la vez –al igual que el hombre intelige la quididad de hombre, y entiende a la vez animal y racional–. Por eso el que entiende la proposición, entiende a la vez el predicado y el sujeto, porque los entiende como siendo uno solo. Por consiguiente, como el alma de Cristo entiende todo lo que hay en uno –es decir, en el Verbo–, también conoce a la vez y por una única intuición todas las cosas en acto. Y de manera similar ocurre en los demás bienaventurados, en cuanto a todo lo que ven en el Verbo, mas ocurre de otro modo que en el caso de lo que se ve por especies diversas, las cuales no pueden verse a la vez.

RESPUESTAS

1. Cuando se entienden algunas cosas en una sola, todas son como un único inteligible, y por esto se conserva lo afirmado por Aristóteles.

2. El Verbo no ve infinitas cosas por ciencia de visión, como ya se dijo. Y sobre esta ciencia es verdad que el alma de Cristo ve todo lo que ve el Verbo. Sin embargo, si viera infinitas cosas, según la postura anterior, que decía que la generación duraría siempre, no se concluiría que pasaría por infinitas cosas, porque no las vería pasando de una a otra, sino en un acto simple tanto de Dios como del alma de Cristo.

3. Todo lo que el alma de Cristo ve en el Verbo lo ve por una sola operación, sin embargo esta operación no es en sí infinita sino sólo materialmente porque pasa sobre infinitas cosas –según la postura anterior, sobre la duración del mundo, como se dijo también sobre la capacidad de entender–.

4. Un ángel no es iluminado por otro en aquello que el iluminado ve en el Verbo, sino sobre lo que no ve y que el ángel superior ve o en el Verbo o en la luz de otro ángel más proporcionado a sí, en quien están las formas más particulares. Al igual que los ángeles inferiores son iluminados por los ángeles intermedios sobre lo que aquellos no ven en el Verbo, pero los intermedios ven o en el Verbo o gracias a una iluminación de los ángeles

superiores.

Artículo 3: La perfección de la ciencia por la que conoce las cosas
(III, q11, a1a6; q12, a2)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que según la ciencia por la que el alma de Cristo conoce las cosas en su propia naturaleza, conoce todas las cosas, pues toda potencia que no llega a ser acto es imperfecta. Pero el entendimiento posible del alma de Cristo está en potencia de todos los inteligibles, porque él, de alguna manera, se hace todas las cosas, como se afirma en *De anima* (III, 5). Luego si no supiera todas las cosas mediante las semejanzas propias, quedaría imperfecto.

2. La naturaleza del entendimiento, por la cual difiere del sentido, es que cuanto más intelige el entendimiento muchas cosas y más difíciles, tanto más puede entender otras más fáciles. Pero si algo es de este tipo, nada impide que pueda entender todas las cosas. Luego el alma de Cristo lo conoce todo también en su propia naturaleza.

3. Los opuestos se oponen entre sí más que cualquier otra cosa, de manera que no puedan darse juntos a la vez. Pero las especies de los opuestos no se oponen a darse a la vez en el alma: como que un hombre tenga a la vez la ciencia de lo blanco y de lo negro. Luego mucho menos se opondrán entre sí algunas otras especies, de modo que no puedan darse a la vez; y de este modo se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA, no pueden ser conocidas todas las cosas en aquello en lo que no están todas ellas. Pero todas ellas no pueden estar en un único hábito creado. Luego como la ciencia que Cristo tiene de las cosas en su propia naturaleza se debe a algún hábito creado, no puede conocer todas las cosas mediante esta ciencia.

Además, madiante esta ciencia, Cristo es como nosotros. Pero nosotros no podemos saberlo todo. Luego tampoco Cristo conoció todas las cosas según esta ciencia.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que Cristo tuvo esta ciencia menos que los ángeles, pues en la medida en que el entendimiento es más simple, tanto mayor es su ciencia natural. Pero el entendimiento angélico es más simple que el alma de Cristo, pues el entendimiento de Cristo no excede los términos de la naturaleza humana, y más allá de ellos está la simplicidad del entendimiento angélico. Luego el entendimiento angélico tiene una ciencia mayor que la ciencia natural del alma de Cristo.

2. Cuanto más próximo a la materia está un entendimiento, tanto más débil es en cuanto al conocer. Pero el entendimiento de Cristo, como es forma del cuerpo material de Cristo, está más próximo a la materia que el angélico. Luego su conocimiento es más débil; y así se concluye lo mismo que antes.

3. Según dice Isaac "la razón se origina a la sombra de la inteligencia". Y llama inteligencia al ángel. Luego como Cristo tiene un entendimiento racional parece que su ciencia es menor que la de los ángeles.

EN CONTRA, en *Hebreos* (2, 9) se dice que Cristo fue menor que los ángeles sólo por la pasión. Luego la ciencia de Cristo es mejor que la de los ángeles.

Además, como dice Dionisio en *De caelesti hierarquia* (7) Cristo mismo en cuanto hombre enseña a los ángeles. Luego tiene una ciencia mayor que la de ellos.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que Cristo no tuvo ciencia discursiva, pues como dice Damasceno (*De fide,* II, 22) en Cristo no buscamos ni deliberación ni elección. Pero éstas pertenecen a la capacidad discursiva práctica. Luego por la misma razón no hubo en él discurso o comparación especulativa.

2. El discurso de la razón se opone a la deiformidad. Pero el alma de Cristo fue toda deiforme. Luego no tiene ciencia discursiva o comparativa.

3. Como dice Isaac el discurso de la razón acontece porque tiene ensombrecida la luz. Pero en el alma de Cristo no hubo nada ensombrecido ni oscuridad alguna. Luego tampoco tuvo ciencia discursiva.

EN CONTRA, Cristo asumió todo lo natural que se deduce de la naturaleza humana; por tanto, asumió la razón. Pero el acto de la razón es buscar y reunir o comparar. Luego Cristo tuvo ciencia discursiva.

Además, oponer y responder son propios de la ciencia discursiva. Pero Cristo ejerció el oficio del que opone y responde, como se dice en *Lucas* (2, 34). Luego él tuvo ciencia discursiva.

SUBCUESTIÓN IV
OBJECIONES

1. Parece que esta ciencia se dividió en varios hábitos; pues su ciencia fue igual a [*univoca*] la nuestra. Pero la nuestra se refiere a todo lo que Cristo conoció, mediante hábitos diversos. Luego también la ciencia de Cristo.

2. Como dice Aristóteles en *De anima* (III, 8) las ciencias se distinguen por las cosas. Pero Cristo tuvo ciencia de cosas diversas. Luego tuvo diversos hábitos de ciencia.

3. Las ciencias se distinguen en virtud de las diversas concepciones del conocer. Pero en lo que dice relación a esta ciencia, Él no lo conoció todo con una misma especie o noción, sino por varias. Luego no tuvo un único hábito de ciencia sino varios.

EN CONTRA, la ciencia de Cristo fue perfectísima, y cuanto más una es la ciencia, tanto más perfecta es, como se ve en Dionisio (*De cael. hier.,* 12) y también en el *Liber de causis* (prop. 40). Luego Él lo supo todo mediante un único hábito.

Además, la ciencia directiva de muchas artes no se divide mediante ellas sino que es un único hábito, como es evidente en el arte militar en relación con todo lo que está contenido bajo el mismo. Pero la ciencia de Cristo fue directiva y cuasi arquitectónica por relación a todas las ciencias humanas. Luego Él mismo supo, mediante un único hábito, todo lo que pertenece a esta ciencia.

SUBCUESTIÓN V
OBJECIONES

1. Parece que en esa ciencia hay progreso, pues en *Hebreos* (5, 8): "Aprendió obediencia por todo lo que padeció". Pero aprender en ciencia es progresar. Luego progresó en ciencia.

2. No progresar en lo que puede haber progreso es un gran defecto. Pero en toda ciencia en la cual no se sabe todo, puede progresarse. Luego como Cristo no lo supo todo en cuanto a esta ciencia, parece que hubiera podido progresar, y entonces habría progresado en ella.

3. El entendimiento agente en Él abstraía las especies de las imágenes, pues abstraer es su acto; en otro caso, lo hubiera asumido en vano. Pero la especie abstraída de las imágenes se recibe en el entendimiento posible. Luego Cristo recibía siempre en su entendimiento posible diversas especies, y entonces progresaba en ciencia.

4. Ésta es clara por la autoridad de Ambrosio antes presentada.

EN CONTRA, dice el Damasceno (*De fide*, 3, 22): "los que afirman que Cristo progresó en sabiduría y en gracia, como recibiendo algún añadido, no veneran la unión que se da en la hipóstasis". Pero esta unión debe ser en todo venerada. Luego no debemos decir que progresó en ciencia.

SUBCUESTIÓN VI
OBJECIONES

1. Parece que tomó de los ángeles lo que se refiere a esta ciencia, pues Dionisio dice en *De caelesti hierarchia* (4) "vemos a través de los ángeles lo que está ordenado por las leyes paternas". Pero lo que está ordenado recibe algo de quien lo ordena. Luego Cristo recibió algo de los ángeles.

2. En *Lucas* (22, 43) se dice que "apareció el ángel del Señor para confortarlo". Pero el confortado recibe algo de quien lo conforta. Luego también Cristo recibe algo del ángel.

3. Cristo mientras estuvo en la tierra quiso sujetarse al orden legal: "nació bajo la ley" (*Gál.,* 4, 4). Mas la observancia legal tiene menos dignidad que la jerarquía celeste. Por tanto también debió sujetarse al orden de la jerarquía celeste. Pero la ley de la jerarquía celeste es que los hombres reciban de los ángeles, como dice Dionisio (*De cael. hier.*, 4). Luego él mismo recibió de los ángeles.

4. Su cuerpo recibió la impresión o impronta de los cuerpos celestes. Luego por una razón similar, su alma, de los espíritus celestes.

EN CONTRA, no es propio de lo superior recibir de lo inferior. Pero Cristo fue superior y cabeza de los ángeles, también según la naturaleza humana –como se dijo (d. 13, q. 2, a. 2, qla. 2). Luego no recibió de ellos.

Además, no es necesario que reciba de los ángeles aquello que recibe inmediatamente del Verbo. Pero el alma de Cristo recibe inmediatamente del Verbo unido a ella. Luego no recibe de los ángeles.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I
El conocimiento de las cosas en su propio género y el conocimiento de ellas en el Verbo son diferentes, no en cuanto a las cosas conocidas, sino en cuanto al medio de conocimiento que es quello en lo que una cosa es conocida. Porque el conocimiento de las cosas en el Verbo tiene como medio de conocimiento al Verbo mismo; mientras que el conocimiento de las cosas en el propio género tiene como medio cognoscitivo las semejanzas de las cosas que están en el entendimiento. Pero el medio cognoscitivo que es la luz bajo la cual se ven las cosas es, en ambos casos, creado, porque: o bien es la luz natural –como en lo que se conoce por la razón natural–, o bien es la luz de la gracia –como en lo que se conoce por fe y revelación–. Y Cristo fue perfecto según su alma tanto en cuanto a la naturaleza como en cuanto a la gracia. Pero no estaría en Él la perfección del alma en cuanto a la naturaleza si no conociera todo lo que por la razón natural puede conocerse en este género de conocimiento. Y tampoco sería perfecto en cuanto a la gracia si no hubiera conocido todo lo que pertenece a la revelación de la gracia en los hombres y en los ángeles. Por eso su alma lo conoció todo en este género de conocimiento.

Y como la semejanza creada es insuficiente para representarse la sustancia increada, por eso en este género de conocimiento no conoció la esencia increada misma, ni todo lo demás que no corresponde a la perfección de la parte intelectiva, ni según la naturaleza ni según la gracia –como son las acciones de los hombres particulares y otras cosas similares, las cuales, sin embargo, sí conoció en el Verbo–. Por ello debe decirse que en este género de conocimiento no conoció, en sentido estricto, todas las cosas.

RESPUESTAS
1. Desde ese argumento sólo se deduce que conoció todo lo que por la razón natural

puede ser conocido. Porque al igual que la materia prima está sólo en potencia natural hacia aquellas formas que pueden ser producidas mediante algún agente natural, aunque Dios pudo hacer otras cosas desde esta materia, así también el entendimiento posible está en potencia natural sólo a lo que por la luz del entendimiento agente puede ser conocido. Y si conociera sólo esto no sería imperfecto. Sin embargo, Dios por su liberalidad difunde más ampliamente la luz de la gracia, y mediante ello el entendimiento posible conoce también más cosas.

2. La capacidad del entendimiento sólo es ampliada por las cosas que entiende, en cuanto a los inteligibles que están en el mismo género; tal como un hombre por más que sea instruido en ciencia física nunca llega al conocimiento de lo que compete a la fe o a la profecía, a no ser que se le agregue una luz más amplia. Y así, por más que se amplíe su capacidad para entender las cosas en su propio género, nunca llegará a ver la esencia divina y algunas cosas en ella.

3. La razón porque se rechaza que el alma de Cristo lo conozca todo por este género de conocimiento, no es porque en el entendimiento se obstaculicen las especies unas a otras, sino porque hay algo cognoscible que excede toda especie creada, como la esencia divina. En efecto, las semejanzas y su conocimiento no son lo propio de la perfección del entendimiento humano.

SOLUCIÓN II

El conocimiento intelectivo tiene tres requisitos: el primero, la potencia del entendimiento. El segundo, la luz por la que entiende. Y el tercero, la semejanza de la cosa por la cual se determina el conocimiento de esa cosa. Y según estos tres requisitos un conocimiento puede ser mejor que otro de tres maneras.

La primera, por la eficacia del conocimiento: bien por la certeza del conocer, o por su claridad, que es lo mismo, que se deriva de la luz misma. Y así como Cristo tuvo la luz de la gracia más abundantemente que los ángeles, también su conocimiento tuvo más claridad que el de los ángeles.

La segunda: un conocimiento puede ser mejor que otro en cuanto a la semejanza de lo conocido, la cual se alcanza en virtud de la especie. Y de acuerdo con esto también Cristo tuvo un conocimiento más perfecto que los ángeles, pues en Él fueron infundidas más especies que las que fueron cocreadas e infundidas en los ángeles. Por eso, en lo que compete a las iluminaciones jerárquicas, Cristo iluminó a los ángeles, como dice Dionisio en *De caelesti hierarchia* (7).

La tercera: puede haber un conocimiento más noble que otro en cuanto al género de conocimiento que se deriva de la naturaleza de la potencia intelectiva. Y como Cristo conoció con el entendimiento posible –cuyo objeto es la imagen sensible [*phantasma*]–, por eso la conoció en el continuo y en el tiempo, usando dichas imágenes como objetos

del entendimiento, y no recibiendo de ellas la especie sino como poniéndola en ellas, tal como acontece en el que tiene algún hábito y considera algo en acto. Mas los ángeles no conocen según este género de conocimiento, sino por otro más elevado en el orden natural, a saber: sin continuo y sin tiempo.

RESPUESTAS

1. Ese conocimiento no sólo estuvo en Cristo según la proporción de la virtud debida a la naturaleza humana, sino también en cuanto la naturaleza humana fue perfeccionada por la gracia, la cual en Cristo fue mejor que en los ángeles. Por eso también su ciencia fue más perfecta en sentido absoluto.

2. Como el entendimiento posible está más próximo a la materia, sólo tiene defecto en el conocimiento en lo relativo al género de conocimiento, porque es propio de su naturaleza el que se una al cuerpo como forma, por eso conoce por este género de conocimiento –es decir, usando los instrumentos del cuerpo–. Ahora bien, la multiplicidad de lo conocido no depende de la naturaleza del entendimiento posible, sino de las especies inteligibles, mientras que su claridad depende de la luz del entendimiento agente, o de alguna luz superior.

3. Esa oscuridad se comprende en cuanto a que entiende en el continuo y en el tiempo.

SOLUCIÓN III

Del hecho de que nuestro entendimiento parte de las imágenes sensibles, se sigue que tenga ciencia comparativa o discursiva, en la medida en que de muchos [objetos] sentidos se hace una sola memoria, y de muchas memorias una sola experiencia [*experimentum*] y de muchas experiencias un solo principio universal, desde el cual concluye otras cosas. Así se adquiere la ciencia, como se dice al inicio de la *Metaphysica* (I, 1) y al final de *Analytica Posteriora* (II, 19). Por eso, tal como el entendimiento se refiere a las imágenes, así se refiere a la comparación o discurso. Pero se refiere a las imágenes de dos maneras. La primera, como el que recibe la ciencia de las imágenes sensibles según el movimiento que va de las cosas al alma, lo cual se da en los que todavía no tienen ciencia. La segunda, según el movimiento que va del alma a las cosas, en cuanto usa las imágenes sensibles como ejemplos en los que mira o atiende lo que considera, teniendo sin embargo antes ciencia en hábito. De manera similar la comparación también es doble. Una, por la cual el hombre procede de lo conocido para investigar lo no conocido, y esta comparación no tuvo lugar en Cristo. La otra, según la cual el hombre pasa al acto lo que posee en hábito, y considera las conclusiones a partir de los principios como los efectos a partir de las causas, y Cristo sí poseyó esta ciencia comparativa.

RESPUESTAS

1. Damasceno habla en cuanto al primer modo de comparación, de ahí que agregue "pues no tuvo ignorancia".

2. El discurso de la razón no se opone a la deiformidad que se tiene por gracia, sino a la que se tiene por el orden de la naturaleza; pues Dios no toma el conocimiento de las imágenes. Por eso el alma, en cuanto es forma del cuerpo, se aleja de la semejanza de Dios más que los ángeles.

3. Esa sombra, como se dijo, se refiere al género de conocimiento, no a la claridad en el conocer.

SOLUCIÓN IV

Por la claridad del conocimiento la ciencia es la más unida y simple, pues cuanto más claramente ve el entendimiento, tanto más puede conocer desde pocas cosas, muchas. Luego como el alma de Cristo tuvo el conocimiento más claro de entre todas las criaturas, su ciencia fue la más unida y procedió por formas más universales, que cualquier otra ciencia de la criatura. Ahora bien, en nosotros hay distinción de hábitos para el conocimiento de cosas diversas porque nuestras formas inteligibles son mínimamente universales. Por eso es preciso que conozcamos las cosas diversas mediante especies diversas, y las diversas especies según el género dan lugar a hábitos de ciencias diversos. Por eso los ángeles que tienen una ciencia más universal –porque no está tomada de las cosas–, no tienen conocimiento de las cosas mediante hábitos diversos. Luego como el alma de Cristo tuvo una ciencia más universal que la de cualquier ángel, por eso no tuvo hábitos diversos mediante los cuales conociera, sino que conoció por un solo hábito todo lo que compete a esta ciencia, aunque lo hizo mediante diversas especies.

RESPUESTAS

1. La ciencia de Cristo, incluso la de las cosas en su propio género, fue mucho más elevada que nuestra ciencia.

2. No toda diferencia en las cosas da lugar a ciencias diversas, sino sólo la diversidad que requiere una noción de conocimiento distinta –al igual que los entes naturales se distinguen de los matemáticos–. Ahora bien la noción de conocimiento en Cristo fue más unitiva que en nosotros. Por eso con una sola pudo conocer más cosas.

3. No toda diferencia de especies da lugar a hábitos diversos –de otro modo sería preciso que hubiera tantas ciencias como cosas–, sino sólo aquella diferencia de especies que no se reducen al mismo modo de conocimiento según el género, diversidad que acontece porque la luz de nuestro entendimiento es particularizada y débil, y por eso en Cristo, debido a la claridad de su luz, no hubo esa división de hábitos.

SOLUCIÓN V

La eminencia de la ciencia consta –según se dijo– de tres elementos, por eso la ciencia de Cristo nunca aumentó en cuanto al género de conocimiento, porque ese género de conocimiento se deriva de la naturaleza humana que siempre permaneció en Él;

tampoco en cuanto al número de lo conocido, porque desde el primer instante de su concepción supo todo lo que es propio de esta ciencia; entonces aumentó en cuanto a algún modo de certeza. Pues como nuestra alma –según la naturaleza– se encuentra entre el entendimiento puro que se da en los ángeles y el sentido, algo puede ser cierto de dos maneras: la primera, por la luz del entendimiento, al igual que la certeza en las demostraciones desde algo que nunca fue visto. La segunda, por el sentido, como si alguno tiene certeza de lo que ve sensiblemente. Y esta certeza se adquiere en la medida en que por una demostración certísima se sabe algo, y cuando se ve sensiblemente lo que antes no se veía –por lo que el alma se deleita también en ver lo que ya sabía–; y a ésta se la denomina certeza experimental. En este sentido la ciencia de Cristo aumentó en cuanto diariamente veía sensiblemente algo que antes no veía, pero no aumentó en cuanto a la esencia.

RESPUESTAS

1. Aprender se refiere a la experiencia.

2. El alma de Cristo, aunque por este género de conocimiento no lo supiese todo, no podía sin embargo progresar en él, ya porque algunas cosas no pueden ser conocidas por este género de conocimiento –como la esencia de Dios–, o ya sea porque ciertos singulares contingentes no son apropiados a la perfección de la ciencia, como se dijo.

3. En Cristo no hubo alguna nueva especie recibida en su entendimiento posible por la luz del entendimiento agente, sino que hubo una nueva conversión a las especies que estaban en la imaginación, como ocurre en quien tiene el hábito de saber lo que imagina o ve.

4. San Ambrosio considera el progreso de la ciencia de Cristo en cuanto a la experiencia según una nueva conversión al sensible presente, o como ya lo determinó el Maestro [en el texto].

SOLUCIÓN VI

Según la doctrina de Dionisio en *De caelesti hierarchia* (7), los ángeles de los que otros toman el conocimiento, están dotados de más abundante luz, debido a su mayor proximidad a la divina claridad que contemplan. Es preciso que el que recibe esté en potencia para recibir algo del que lo da, y así está menos en acto de aquello que debe recibir. Por eso, dado que el alma de Cristo tuvo más abundante luz intelectual que los ángeles –según surge de lo dicho–, resulta también que Cristo mientras llevó un cuerpo mortal, no tomó ningún conocimiento de los ángeles. Y Él iluminó a todos los ángeles, como también los ilumina ahora, no sólo según la deidad sino también según el alma. Pues en el estado de entonces, su alma no tenía menos gloria o menos conocimiento de la que tiene ahora, porque desde el principio de su concepción fue perfecto comprehensor.

RESPUESTAS

1. Como Dionisio explica en la obra citada, se dice que Cristo “fue ordenado a través de los ángeles”, no porque hubiera recibido iluminación de ellos, sino porque a través de los ángeles, otros eran instruidos en las cosas que a le afectaban: como José en su huída a Egipto y en su regreso desde allí, como es evidente en *Mateo* (2): él mismo, que no quiso instruirlos en estas cosas, para no diferenciarse de los demás niños, y ulteriormente para probar la verdad de la naturaleza asumida.

2. Aunque los ángeles no iluminaran a Cristo, sin embargo lo servían, como es evidente en *Mateo* (4, 11). Y al realizar este servicio lo confortaron, pues no era confortado por la instrucción sino al modo como el hombre es confortado naturalmente en la tristeza por el modo coloquial y la presencia de amigos y allegados. Y de este modo también se patentaba la verdad de la naturaleza asumida.

3. Cristo vino a liberarnos, como de la muerte y del peso de la ley. Por eso, como por nosotros padeció la muerte para liberarnos de la muerte, así también aceptó para la ley “para redimir a los que estaban bajo la ley” (*Gál.*, 4, 5). En cambio no vino para sacarnos del orden de la jerarquía celeste; por eso no es una razón semejante. Además Cristo no asumió nada de las leyes respecto a su alma, sino sólo respecto al cuerpo, observándolas externamente –como la circuncisión y otras similares–. Ahora bien, las leyes de la jerarquía celeste competen al alma, pero el alma de Cristo no estaba sometida a ninguna imperfección, a la manera como el cuerpo se sometía a la pasibilidad.

4. De esto es evidente esta solución, pues como su cuerpo no estaba todavía glorificado, podía recibir alguna impresión de los cuerpos celestes. En cambio, el alma que ya estaba glorificada y exaltada por encima de los ángeles, no podía recibir nada de ellos.

Artículo 4: Si el alma de Cristo tuvo omnipotencia y también ciencia de todas las cosas
(III, q13, a1a4)

OBJECIONES

1. Parece que el alma de Cristo tuvo omnipotencia y ciencia de todas las cosas; pues dice *Mateo* (28, 18) “me ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra”, hablando según la naturaleza humana. Luego según la naturaleza humana tuvo omnipotencia.

2. Cristo tuvo ciencia de todas las cosas. Mas la ciencia es práctica y especulativa. Por tanto, Él tuvo ciencia práctica de todas las cosas. Pero la ciencia práctica es aquélla según la cual se sabe hacer algo y eso puede hacerse, porque la ciencia práctica es causa de las cosas. Luego el alma de Cristo tuvo omnipotencia.

3. El alma humana es imagen de la Trinidad por la potencia, la voluntad y la ciencia. Pero el alma de Cristo, en cuanto fue imagen de Dios, fue capaz de tener toda ciencia. Luego con una razón semejante tue capaz de la omnipotencia.

4. Así como la potencia de Dios es infinita, así también lo es su ciencia. Pero la infinitud de la ciencia no impide que a Cristo se le haya comunicado la ciencia de todas las cosas. Luego la infinitud de la potencia tampoco impide que se le haya comunicado la omnipotencia.

5. Como en el alma humana se da la posibilidad de recibirlo todo por el entendimiento posible “que se hace todas las cosas”, así también está en ella la posibilidad para hacer todo por el entendimiento agente “que hace todas las cosas”. Pero a Cristo le ha sido comunicada la ciencia de todo, en cuanto su alma es receptiva de todas las cosas. Luego de manera semejante debió serle comunicada la omnipotencia.

EN CONTRA, la potencia tiene razón de principio, como se dice en *Metaphysica* (V, 12). Pero no se le pudo comunicar al alma de Cristo el que fuera principio de todas las cosas, porque entonces hubiera sido el primer principio, lo cual es propio sólo de Dios. Luego no pudo serle comunicada la omnipotencia.

Además, por la potencia de Dios el alma de Cristo es conservada en el ser. Pero no se le pudo comunicar el que se conservara a sí misma en el ser, porque entonces no hubiera sido criatura. Luego no se le pudo comunicar la omnipotencia.

Además, a ninguna sustancia finita le es propia la virtud activa infinita. Pero el alma de Cristo es una sustancia finita. Luego no se le pudo comunicar la potencia infinita, que es la omnipotencia.

SOLUCIÓN

Algo es activo en cuanto es ente en acto, por eso cuanto más deficiente es un ser,

tanto menos activo es, como es evidente respecto a la materia prima, en la cual no hay potencia activa porque tiene el último grado entre los entes. De ahí que la potencia activa se conmensure a la esencia. Por ello, como no se le pudo comunicar al alma de Cristo el que tuviera la infinidad de la esencia, tampoco pudo se le pudo comunicar la omnipotencia, ni tampoco a ninguna otra criatura.

Sin embargo, creo que toda potencia que puede ser comunicada a alguna criatura, le fue comunicada a ella de manera mucho más abundante, de modo que la materia elemental, a la menor señal, le obedeciera más que a las cualidades activas o incluso que a las virtudes celestes; y que ella pudiera mover el cielo más que ningún ángel, aun cuando los ángeles mueven las órbitas celestes.

RESPUESTAS

1. A Cristo le fue dada toda potencia en cuanto persona desde la eternidad; pero en cuanto a la naturaleza humana, le fue dada en su misma concepción, no en el sentido de que la naturaleza humana –o alguna de sus partes– fuera informada por la omnipotencia, de forma que pudiera ser considerada omnipotente, sino al modo como también otras propiedades se comunican a su naturaleza por la unidad de la hipóstasis; lo cual se manifestó en la resurrección. Por eso, se la considera como dada en ese momento, según ese modo de expresarse por el cual se afirma que algo es hecho cuando es dado a conocer.

2. Cristo tuvo ciencia de todas las cosas, no sólo especulativa sino también práctica, mas no aquélla por la que podía hacer todas cosas, sino por la que sabía de qué manera fueron hechas por Dios. Pues la ciencia práctica, aunque en cierto sentido sea causa de la operación –en cuanto dirige en el obrar–, sin embargo no es causa suficiente, porque sólo se producen las cosas por ella si está presente la potencia activa de la cosa. De ahí que Cristo tuvo toda la ciencia práctica, pero no prácticamente, porque no la ordenó a obrar.

3. En Dios, la universalidad de lo posible se conmensura con la esencia divina, en virtud de la cual su poder es infinito porque tiene un ser que no está limitado. Pero la universalidad de lo que sabe mediante ciencia de visión no se conmensura a su esencia –aunque el mundo durara siempre tal como ahora es–, porque siempre podría hacer más cosas que las que hizo en cada tiempo, y más especies, más géneros de cosas y más mundos. Por eso, aunque le sea comunicada al alma de Cristo la ciencia de todas las cosas, que Dios tiene por ciencia de visión, sin embargo no pudo comunicarle su omnipotencia –por la cual Dios puede hacer–, como tampoco la esencia infinita.

4. En la omnipotencia se incluye todo aquello a lo que se extiende la potencia divina en virtud de la infinitud de su esencia –según la cual es activa de todos los modos en los infinitos entes–. Pero en la ciencia de todas las cosas –que se dice fue comunicada a Cristo–, no se incluye todo lo que Dios puede hacer –como se dijo–. Por eso sólo se le pudo comunicar la omnipotencia a quien tiene esencia infinita, como también sólo se le

pudo comunicar la ciencia de todas las cosas que Dios puede hacer en sentido absoluto, al que comprende la esencia infinita, como se dijo.

5. La potencia del entendimiento agente no se da para que sean hechas todas las cosas en sentido absoluto, sino sólo para que sean hechas inteligibles. Por eso esta razón no se refiere a lo propuesto.

"La criatura en nada se equipara al Creador". Esto debe entenderse en cuanto a lo propio de la cosa tenida y en cuanto al modo de tenerla, porque aunque lo mismo convenga a Dios y a la criatura, sin embargo no lo es del mismo modo o en cuanto a lo mismo.

"Nadie conoce las cosas que son de Dios sino el Espíritu de Dios". En esto no se excluyen ni el Padre ni el Hijo, que tienen el mismo conocimiento que el Espíritu Santo.

"Porque ella es naturalmente capaz de ciencia". Pues el alma ha sido hecha para conocer todas las cosas, pero no para hacer todas las cosas.

Los defectos asumidos por el Verbo junto con la naturaleza humana

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Trata de los defectos de receptibilidad que asume.*

– El Verbo asumió algunos defectos que son penas corpóreas (como hambre, sed, etc.) y asumió algunos defectos del alma (como tristeza, dolor, etc.) probando que tenía verdadero cuerpo y verdadera alma humana.

– Mas no asumió los defectos como pena, sino los que convenía para la redención y no anulan su dignidad.

2. *Trata los defectos que se originan en el pecado, que no lo asume.*

– El Papa León afirma que Cristo asumió todo lo nuestro menos el pecado, y no asumió lo que deriva del pecado, porque no convenía a su dignidad. San Agustín dice que la ignorancia invencible o la dificultad por la que uno no se abstiene del mal, han sido instituidos en la naturaleza humana como pena del pecado.

– Los defectos que están en la naturaleza pura instituidos sin gracia, no son entonces penas sino defectos de naturaleza; después de perdida la gracia recibida, sí serían penas.

– Cristo asumió los defectos que eran concordantes, pero no todos, porque no provenían del pecado sino de las dispensa voluntaria de su misericordia.

3. *Trata los dolores sensibles.* Se prueba que Cristo sintió dolor y padeció verdaderamente (no simuladamente) con los testimonios de San Agustín, San Ambrosio y San Jerónimo.

1ª objeción: San Agustín y San Jerónimo afirman que Cristo no temió la muerte.

– *Respuesta*: Los Santos Padres sólo le quitan el temor o la turbación de la tristeza, porque no fue vencido por ella, pero tuvo verdadera tristeza en su verdadera carne.

2ª objeción: San Hilario enseña que Cristo, exceptuado del castigo, no temió; y aunque la pasión esté vinculada al hombre, su cuerpo con conllevaba la naturaleza del dolor.

– *Respuesta*: Cristo sólo tuvo el verdadero dolor por causa del mérito puesto que no

tuvo necesidad de dolor ni de temor, porque no tuvo culpa; y tampoco tuvo temor a la muerte aunque temiera hasta la muerte.

Texto de Pedro Lombardo

[1] *Los defectos del hombre que Cristo asumió en la naturaleza humana.*– Lo que no debe dejarse de lado es que el Hijo de Dios tomó la naturaleza pasible del hombre, el alma pasible, la carne pasible y mortal. Pues para probar que tenía un cuerpo verdadero, tomó los defectos del cuerpo, es decir, el hambre, la sed y otros de este tipo; y para probar que tenía un alma verdadera tomó los defectos del alma, a saber, la tristeza, el temor, el dolor y otros de este tipo.

San Agustín.– Todo sentido pertenece al alma, pues la carne no siente, sino que sólo siente el alma usando al cuerpo como instrumento. De ahí que San Agustín en *De Genesi ad litteram* (XII, 24) diga: "pues no es, en efecto, el cuerpo el que siente sino el alma por medio del cuerpo, que le sirve de mensajero para formar en sí misma lo que se le anuncia desde el exterior". Luego como el alma ve u oye lo que está fuera a través del cuerpo como por un instrumento, también siente a través del cuerpo algunos males que no sentiría sin el cuerpo, como hambre, sed y otros de este tipo. De ahí que no se les llame sin motivo defectos del cuerpo. Pero algunas cosas no las siente a través del cuerpo sino más bien sin el cuerpo, como el temor y otras semejantes. Luego el alma siente dolores: unos, a través del instrumento del cuerpo, y otros, en cambio, no.

Y como Cristo asumió la verdadera naturaleza del hombre, entonces también asumió los verdaderos defectos del hombre, si bien no todos. Pues asumió los defectos de la pena, pero no los de la culpa; y tampoco todos los defectos de la pena, sino todos aquellos que era conveniente que asumiera para ser hombre y que no anulaban su dignidad. Pues como se ha hecho hombre a favor del hombre, así por él asumió los defectos del hombre. Porque asumió lo nuestro para proporcionarnos lo suyo y para abolir lo que es nuestro. Asumió nuestro viejo ser para infundirnos uno nuevo de él. Asumió sólo lo viejo –a saber, la pena–, para consumar la nuestra, que es doble –la pena y la culpa–.

De qué manera ha de tomarse lo que dice el Papa León .– La autoridad enseña que "nuestro Señor asumió en sí mismo todo lo propio de nuestra debilidad, excepto el pecado" (*Sermo 63,* 4). Se probará que es falso que esto se refiere sólo a lo que fue conveniente que Él asumiera por nosotros sin deshonrarlo. Pues no asumió ninguna ignorancia, ya que hay alguna ignorancia que es defecto y no es pecado, por ejemplo, la ignorancia invencible. Pues la ignorancia vencible es pecado, si se refiere a lo que nos conviene saber; y hay algunas cosas cuyo conocimiento no lleva a la salvación, o cuya ignorancia no la impide, y quizás la ignorancia de dichas cosas no es defecto.

Sin embargo, consta que en nosotros hay ignorancia y dificultad para querer o para hacer el bien, lo cual es propio de nuestra miseria. De ahí que San Agustín, en *De libero arbitrio* (III, 18) dice: "Aprobar lo falso como verdadero de modo que yerre contra su

voluntad y cuando persiste y atormenta el dolor del vínculo carnal, no puede atemperar las obras libidinosas; esto no es la naturaleza del hombre creado sino la pena del condenado". "De tal miseria, infligida muy justamente a los pecadores, libera la gracia de Dios, porque el hombre pudo caer espontáneamente por el libre albedrío, pero no levantarse. A esta miseria pertenece la ignorancia y los obstáculos que padece todo hombre desde el comienzo de su nacimiento, y de este mal nadie es liberado sino por la gracia de Dios" (San Agustín, *Retract.,* I, 9). He aquí lo que San Agustín dice en este lugar de manera evidente: que la ignorancia por la que alguno, en contra de su voluntad, aprueba lo falso como verdadero, y las dificultades por las cuales no puede atemperarse el mal, es lo propio de nuestra miseria y es la pena del hombre. Y esto no lo tuvo Cristo; por tanto no asumió todos los defectos de nuestra debilidad exceptuado el pecado.

Esta ignorancia y las dificultades no son pecado .– Quizá alguno dirá que son pecado, y se opone a lo que parece enseñar San Agustín, a saber: que Dios había podido incluirlas sin culpa antes del pecado, al comienzo de la creación en el hombre, de modo que le fueran naturales; así en *Retractationum* (I, 9) al decir: "También la ignorancia y las dificultades hubieran sido primeras y naturales en el hombre, y no culpando a Dios, sino alabado". Pero si el hombre las hubiera tenido naturalmente en el principio, ¿habría en él defectos y penas? Si el defecto y la pena hubieran sido puestos en él antes del pecado, parecería que hubiera recibido un trato injusto si antes de la culpa hubiera sentido la pena. Por esto decimos de modo razonable que si ellas hubieran estado en el hombre naturalmente, no serían defectos o penas; dado que no hubo defecto o pena en el hombre cuando antes del pecado aún no había alcanzado la gracia y no podía crecer. Pero después recibió la gracia por la cual pudo crecer y creció en el tiempo, y la perdió por su culpa, y perdió a la vez la facultad de crecer; y no poder crecer –es decir, apartarse del mal y hacer el bien– fue para él defecto y pena. Por tanto, Cristo tomó todos nuestros defectos, los que convenía que él asumiera y para nuestro interés, exceptuado el pecado.

Y son muchos los géneros de enfermedades y vicios del cuerpo de los que quedó completamente inmune. Ahora bien, tomó los defectos que tuvo: o bien para mostrar una verdadera humanidad –como el temor o la tristeza–, o para cumplir la obra para la que vino –como la pasibilidad y la mortalidad–, o para dar lugar a nuestra esperanza, en la desesperanza de la inmortalidad –como la muerte–.

Asumió estos defectos sólo por su voluntad, no por la necesidad de su condición .– Tomó estos defectos no por la necesidad de su condición, sino por voluntad de conmiseración. Ciertamente, tuvo verdaderos defectos, como también nosotros, aunque no por la misma causa: pues nosotros arrastramos estos defectos por el pecado original, tal como lo insinúa el Apóstol al decir: "el cuerpo ha muerto a causa del pecado" (*Rom.*, 8, 10), es decir, que tiene en sí mismo la necesidad de morir. En cambio Cristo no tuvo estos defectos por el pecado, dado que fue concebido, nació y vivió en la tierra sin pecado, sino que sólo por voluntad de conmiseración cargó sobre sí de nosotros la

verdadera debilidad, al igual que asumió la verdadera carne; y la pudo asumir sin debilidad alguna, al igual que la asumió sin culpa.

Prueba, mediante algunas autoridades, que Cristo, en cuanto hombre, verdaderamente sintió dolor y temió .– Pero como ocurre que algunos se equivocaron en lo relativo al sentido de la pasión en la humanidad de Cristo, al afirmar que Cristo hombre padeció una semejanza e imagen de la pasión y del dolor, pero que no sintió en absoluto ningún dolor o pasión; nosotros tratamos de convencerlos con el testimonio de algunas autoridades tornando indudable lo que hemos afirmado.

Dice el profeta Isaías: "Verdaderamente él ha cargado con nuestros sufrimientos y soportó nuestros dolores" (*Is.,* 53, 4). Y la Verdad misma dice en el Evangelio: "Mi alma está triste hasta la muerte" (*Mt*., 26, 38). Allí también se lee: "Jesús comenzó a sentir pavor y angustia" (*Mc*., 14, 33). También dice el Profeta en la persona de Cristo: "Mi alma está colmada de males" (*Sal*., 87, 4), lo cual expone San Agustín quien afirma: "El alma de Cristo fue colmada no de vicios y pecados sino de males humanos –es decir, de dolores–, con los cuales ella padeció junto con la carne. No puede haber dolor del cuerpo sin el alma, en cambio puede doler el alma aunque no duela el cuerpo. Pues asumió los defectos de la debilidad humana –como la misma carne y la muerte– no por necesidad de condición sino por voluntad de conmiseración" (*Enn. in Psal.,* 87, 4, 3).

San Ambrosio en *De Trinitate* (*De fide,* II, 5) afirma así: "Está escrito: «Padre, si es posible, pase de mí este cáliz» (*Mt.,* 26, 39). Luego Cristo teme y mientras Pedro no teme, Cristo teme. Pedro dijo: «Yo daré mi alma por ti» (*Jn*., 13, 37); Cristo dijo: «Mi alma está turbada» (*Jn.,* 12, 27). Ambas son verdaderas y están llenas de sentido, porque el que es inferior no teme, y el que es superior siente la afección propia del que teme". En la misma obra dice: "Cristo, en cuanto hombre fue turbado, como hombre lloró, como hombre fue crucificado (cfr. *Jn.,* 12, 27; *Lc.,* 19, 41; *Mt.,* 27, 35). Por la naturaleza de hombre se angustió y resucitó (cfr. *Mc.,* 14, 33; 16, 6)". "No fue turbada su virtud, no fue turbada su divinidad; fue turbada su alma, en cuanto fue turbada por la asunción de la fragilidad humana pues quien asumió el alma, también asumió la pasión del alma. En efecto siendo Dios no podía turbarse ni morir" (*De fide,* II, 7). En la misma obra dice: *"*Tomó mi tristeza. La llamo tristeza con confianza, yo que predico la cruz. Como hombre tuvo la tristeza que me afectó: padece conmigo, está triste conmigo, se duele conmigo. Luego se duele por mí y en mí quien no tuvo nada para dolerse por sí mismo. Por tanto, tú Señor Jesús te dueles por mis llagas, no por las tuyas, porque tú te dueles no por ti sino por mí *"* (*De fide,* II, 7).

San Jerónimo, en *Explanatione fidei* (mejor: Pelagio, *Libell*., 5) dice: "Así decimos que el hombre pasible fue asumido por el Hijo de Dios, para que la deidad permaneciera impasible. Pues el Hijo de Dios padeció no en apariencia sino verdaderamente, todo lo que se testimonia de Él en la Escritura, pero según aquello que podía padecer –es decir, según la sustancia asumida–. Luego, aunque la persona del Hijo recibió algún hombre

pasible, sin embargo en su inhabitación no padeció en cuanto a su sustancia –al igual que toda la Trinidad, a la que es necesario confesar como impasible–".

Por éstas y otras autoridades se hace evidente que Cristo asumió algún hombre pasible y que en él tomó los defectos y afecciones de nuestra debilidad pero lo hizo voluntariamente, no por necesidad de la condición.

Expone lo que parece contrario a lo dicho .– Sin embargo en algunos tratados de los santos se repara en algo que parece contrario a lo dicho. Pues al comentar un pasaje del *Salmo* (21, 3): "De día te invoco y no respondes", San Agustín parece enseñar que Cristo no temió ni se entristeció verdaderamente, cuando dice: "¿De qué modo dice esto «quien no cometió pecado y en cuya boca no se encontró dolo o engaño» (*1 Pe*., 2, 22)? Ahora bien nos dice esto de su cuerpo, pues representaba su cuerpo –esto es, a la Iglesia–. También en otro lugar, cuando dijo: «Pase de mí este cáliz» (*Mt*., 26, 39), habla por nosotros, a no ser quizá que se estime que temía morir. Pero el Señor no temía verdaderamente padecer, ya que resucitaría al tercer día, en tanto que Pablo ardía [en deseo] «por ser separado [del cuerpo] y estar con Cristo» (*Fil.,* 1, 23). Puesto que no es más fuerte el soldado que el emperador, ¿el soldado que va a ser coronado goza al morir y el Señor que es coronado teme morir? Sin embargo, dijo esto representando nuestra debilidad y por aquellos débiles que temen morir. Era la voz de ellos" (*Enn. in Psalm.*, 21, 4). San Jerónimo (*In Mat.,* 26, 1) dice también: "Ruborícense quienes estiman que el Salvador temió la muerte y que por sentir pavor por la pasión dijo: «Pase de mí este cáliz» (*Mt*., 26, 39)".

[2] *Cómo deben entenderse los textos de las autoridades*.– Para que no se piense que en la Sagrada Escritura hay distintas posiciones opuestas entre sí, afirmamos que las palabras de estas autoridades deben tomarse de modo tal que se entienda que no se han quitado de Cristo la verdad del temor y de la tristeza o la propasión [*propassio*], sino sólo la necesidad del temor, la tristeza y la pasión. Pues Cristo tuvo verdadero temor y tristeza en la naturaleza de hombre, pero no como nosotros que somos sus miembros. Porque nosotros estamos sujetos a estos defectos con necesidad por causa de nuestro pecado y en nosotros están estos defectos según la propasión y la pasión, mientras que en Cristo lo están tan sólo según la propasión.

Sobre la propasión y la pasión del temor y tristeza.– Pues así como se observan grados en los pecados –por ejemplo, la pasión y la propasión–, así también se dan en estas afecciones punibles. Unas veces, alguien es afectado por el temor y la tristeza sin que debido a esto el entendimiento de la mente sea apartado de la rectitud o de la contemplación de Dios, y entonces hay propasión. Otras veces, en cambio, es movido y turbado, y entonces hay pasión.

San Jerónimo.– Cristo, en cambio, no fue turbado en el alma por el temor o la tristeza hasta el punto de desviarse de la rectitud o la contemplación de Dios. De este

modo se entiende cuando se afirma que no temió o que no estuvo triste. Por eso San Jerónimo en *In Matthaeum* (26, 37), donde se lee: "Comenzó a entristecerse y se angustió" (*Mt.,* 26, 37) expresa: "para que se probara la verdad del hombre asumido, que se entristeció verdaderamente. Mas no domina el alma su pasión; es una propasión verdadera. Donde dice: 'comenzó a entristecerse': pues una cosa es entristecerse y otra, comenzar a entristecerse", es decir, alguien se entristece de un modo por la propasión, y de otro modo, por la pasión. Por eso, según esta distinción, se dice que unas veces Cristo no temió verdaderamente, y que otras veces temió verdaderamente porque tuvo verdadero temor y tristeza, pero no según la pasión ni por la necesidad de su condición.

San Agustín, comentando el Salmo.– Por eso San Agustín –por estos motivos y queriendo asumir el significado de lo dicho–, expresa que Cristo no temió o se entristeció verdaderamente y que tuvo verdadera tristeza de modo contenido, con estas palabras: "Prefigurando en sí a los débiles el Señor dice: 'Padre, si es posible, pase de mí este cáliz' (*Mt.*, 26, 38). Verdaderamente el Señor no temía padecer, ya que resucitaría al tercer día, en tanto que Pablo ardía [en deseos] «de separarse» [de su cuerpo] y «estar con Cristo» (*Flp.*, 1, 23). ¿El que va a ser coronado goza y el Señor que ha sido coronado está triste?" (*Enn. in Psalm*., 93, 15, n. 19). He aquí que San Agustín parece eliminar de Cristo la tristeza y el temor. Y en seguida agrega: "Así tomó la tristeza al modo de la carne, pues estuvo triste, como dice el Evangelio. Pues si no estuvo triste cuando el Evangelio afirma: «Mi alma está triste hasta la muerte» (*Mt.,* 26, 38), luego también cuando dice que «Jesús durmió» (*Mt.,* 8, 24), no durmió; o cuando dice que «comió» (*Lc.,* 14, 1), no comió; y así no quedará nada a salvo, como si se dijera que el cuerpo no era verdadero. Fuera lo fuere lo que está escrito, es verdadero y así se ha hecho. Luego también estuvo triste; y voluntariamente tomó la tristeza verdadera, en el modo como voluntariamente tomó la carne verdadera" (*Enn. in Psalm*., 93, 15, n. 19). Así, reconoces claramente que él con estas palabras se contradiría a no ser que se discirniera de las causas desde las que se comprenden los textos citados; pues si se discierne sobre la causa del sentido de las palabras señaladas no se incurre en ninguna contradicción.

[3] *Algunos capítulos muy oscuros de San Hilario que parecen contradecir la opinión común.–* Sin embargo afloran como una cuestión más difícil aquellas palabras de San Hilario con las que parece enseñar que la culpa, las heridas y otras cosas de este tipo afectaron a Cristo de tal modo que no le ocasionaron dolor de pasión –tal como lo hace una flecha arrojada al agua, al fuego o al aire, que cuando se encuentra en los cuerpos inanimados, porque los perfora y golpea, sin embargo, no les inflige dolor, porque dichas cosas no son capaces de dolor–. Así también afirma que el cuerpo de Cristo recibió la fuerza de la pena sin sentir la pena, porque al igual que nuestro cuerpo no tiene una naturaleza capaz de caminar sobre las aguas, así dice que el cuerpo de Cristo no tuvo la naturaleza para recibir nuestro dolor porque no tuvo naturaleza para dolerse.

Pues dice San Hilario en *De Trinitate* (X, 23): "Dios Unigénito asumió a un hombre

verdadero según la semejanza de nuestro ser hombres, sin dejar de ser Dios. Aunque en él se encontrara culpa o se le infligieran heridas, o fuera trabado con obstáculos, o fuera elevado, todo esto desencadenaría el ímpetu de la pasión, pero no se le inferiría el dolor de la pasión. Al igual que la flecha perfora el agua, penetra el fuego, o hiende el aire, ciertamente produce todas estas pasiones por su propia naturaleza, de manera que perfora, penetra o hiende; pero no afecta a su naturaleza al recibir esta pasión, en cuanto no es propio de su naturaleza el que el agua sea perforada, el fuego penetrado o el aire hendido, aunque sea propio de la naturaleza de la flecha el vulnerar, penetrar o hendir. Ciertamente Cristo ha padecido al ser golpeado, suspendido o muerto, pero al irrumpir en su cuerpo la pasión, no fue una pasión, pues no cumplió con la naturaleza de pasión: mientras la pena se ensañaba con arcano sentido penal [*poenalis mysterium*], la virtud del cuerpo recibía el ímpetu de dicha pena sin su carácter de pena. En verdad, el cuerpo del Señor tenía la naturaleza de nuestro dolor; y si nuestro cuerpo tuviera su naturaleza, para caminar sobre las olas y andar sobre ellas no estaría constreñido por los obstáculos de una casa cerrada. Pero si, en realidad, esta naturaleza es propia sólo del cuerpo del Señor –como también lo es caminar sobre las aguas, calmar el mar y traspasar edificaciones–, ¿por qué juzgamos a la carne concebida por el Espíritu Santo mediante la naturaleza del cuerpo humano? Esa carne viene del cielo y ese hombre es de Dios; al tener cuerpo para padecer, padeció; pero no tenía una naturaleza capaz de dolor".

En el mismo texto expresa: "Veamos si ese orden respecto a la pasión nos permite entender en el Señor la debilidad del dolor. Pues dejando de lado las causas por las que la herejía atribuye al Señor el miedo, presentemos las cosas tal como se realizaron. Porque no puede suceder que su temor quede significado en las palabras cuya seguridad está respaldada por los hechos. ¿Acaso al hereje le parece el temor una pasión? Mas por ignorar este error Pedro es tanto satanás como escándalo (cfr. *Mt.,* 22, 51). ¿Acaso tuvo temor quien se enfrentó a los que iban armados? ¿Hubo acaso debilidad en su cuerpo, que con sola su presencia hizo caer de espaldas, consternados, a los que lo perseguían en tropel? (cfr. *Jn.,* 18, 4-6). ¿Qué clase de debilidad crees que dominaba a este cuerpo cuya naturaleza tuvo tanta potencia? ¿Temió quizá el dolor de las heridas? Te ruego, a ti defensor de la debilidad del Señor: ¿qué temor pudo suscitar el clavo que penetraba la carne a aquél que con un solo contacto restituyó la oreja cortada? ¿Duele el clavo a quien hizo esta oreja? Y ¿siente la herida quien no permite a otro el dolor de la herida? ¿Se entristece por el miedo de la carne traspasada éste que al tocarla curó la carne después de cortada?" (*De Trin.,* X, 26-28).

Por otra parte: "Concedida, entonces, la fuerza de las palabras y los hechos, no hay duda al demostrar que en la naturaleza de su cuerpo no estuvo la debilidad propia de la naturaleza corporal; y que esa pasión, aunque infligida a su cuerpo, sin embargo no causó en el cuerpo la naturaleza del dolor. Porque, aunque en el Señor estaba la forma de nuestro cuerpo, sin embargo en el cuerpo que generó la Virgen por la concepción del Espíritu Santo no se encontraba la forma de nuestra viciada debilidad" (*De Trin.,* X, 35).

Oíste, lector, las palabras de San Hilario, mediante las cuales parece excluirse el dolor.

Si tú, pese al embotamiento de los sentidos, y la impiedad, atiendes diligentemente a lo dicho e indagas en lo que acompaña a este texto, podrás percibir la razón y la fuerza de todo lo que ha sido dicho, y no intentarás argumentar su significado. Pues se entiende, con la argumentación mencionada, que en Cristo no ha recaido el dolor de la pasión y que la virtud del cuerpo de Cristo recibió el ímpetu de la pena sin el sentido de la pena, porque no tuvo en sí la causa y el mérito del dolor. Lo cual parece que lo dio a conocer al decir: “No tenía una naturaleza capaz de dolor”. Por eso, su carne no debe juzgarse según la naturaleza de nuestro cuerpo, y en Él no tuvo dominio la pasión. Así, tampoco tuvo una naturaleza capaz de temer o entristecerse, porque no tuvo una naturaleza en la que hubiera causa de temor o de tristeza. Y así no se dio en Él la necesidad de temer –como la hay en nosotros– y la naturaleza del dolor tampoco estuvo en Él como está en nosotros.

San Hilario[296] en su libro *De synodo* (49): “Si bien este género de pasiones afectan por la debilidad de la carne, sin embargo Dios Verbo, hecho carne, no pudo ser mutado por sí mismo al padecer. Pues el Verbo que se ha hecho carne (*Jn*., 1, 14) aunque se sometiera a la pasión, sin embargo no sería afectado por la pasibilidad de padecer; porque pudo padecer pero no pudo ser pasible porque la pasibilidad significa una naturaleza débil; en cambio la pasión es soportar lo que le ha sido inferido”.

[4] *Sobre la tristeza de Cristo y su causa, según algunos. San Hilario.*– Sin embargo asegura que en consecuencia en él hubo tristeza pero que su causa no era su muerte, sino las faltas de Pedro y de los demás Apóstoles. Pues dice que Cristo estuvo triste no por la muerte, sino hasta la muerte, y con estas palabras: “Pregunto qué es estar triste «hasta la muerte» (*Mt.,* 26, 38). Pues no tiene el mismo sentido estar triste ‘por’ la muerte y ‘hasta’ la muerte, porque allí hay tristeza por la muerte, y aquí la muerte es causa de la tristeza; allí en cambio hay tristeza hasta la muerte, y la muerte no es causa de la tristeza sino fin. Entonces la tristeza no ha sido asumida por la muerte –como si fuera destituida por la muerte–” (*De Trin.,* X, 36). “Por tanto, no está triste por sí, sino por aquellos que iban a incurrir en escándalo debido a la debilidad de la carne, a quienes exhorta a orar para no caer en la tentación, ellos que antes habían prometido que no se escandalizarían” (*De Trin.,* X, 36).

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber considerado lo que Cristo asumió con la naturaleza humana que es propio de la dignidad de ésta, ahora el Maestro considera lo asumido que es propio de su defecto. Y lo divide en dos partes: la primera, determina los defectos que Cristo asumió con la naturaleza humana; la segunda, determina el modo por el que estos defectos estuvieron en Cristo, en la distinción 16: "Ahora surge una cuestión suscitada por lo que se ha dicho anteriormente".

La primera parte se divide en dos: en primer lugar determina la verdad; en segundo lugar, excluye un error: "Pero como ocurre que algunos se equivocaron". Divide la primera parte: primero, muestra qué defectos asumió Cristo con la naturaleza humana; Segundo, muestra cuál fue la causa de la asunción: "Tomó estos defectos no por la necesidad de su condición". Y a su vez lo primero lo divide en dos partes: la primera, muestra que Cristo en nuestra naturaleza tomó defectos relativos a la pena y no a la culpa; la segunda, muestra cuáles de entre los defectos relativos a la pena no asumió: "La autoridad enseña que 'nuestro Señor asumió…'". Sobre esto, hace dos cosas: en primer lugar, muestra qué defectos relativos a la pena no tomó, en cuanto al alma; en segundo lugar, cuáles fueron los defectos que no tomó, en cuanto al cuerpo: "Y son muchos los géneros de enfermedades y vicios del cuerpo". Sobre lo primero, a su vez, hace dos cosas: la primera, muestra que Cristo no asumió la ignorancia o la dificultad para hacer el bien; la segunda, muestra que éstas no se refieren a la culpa sino a la pena. "Quizá alguno dirá que son pecado, y se opone a lo que parece enseñar San Agustín".

"Pero como ocurre que algunos se equivocaron". Aquí excluye un error y hace dos cosas. En primer lugar, objeta contra los que yerran; en segundo lugar, resuelve lo que algunos aducían a su favor: "Sin embargo en algunos tratados de los santos". Y ésta se divide a su vez en dos partes: la primera, resuelve las objeciones sobre las pasiones a las que consideraban propias sólo del alma, como la tristeza y otras semejantes; la segunda, resuelve las objeciones sobre las pasiones que son del alma por el cuerpo, como el dolor sensible: "Sin embargo afloran como una cuestión más difícil aquellas palabras de San Hilario". Sobre la primera hace tres cosas, primero, formula la objeción; segundo, la resuelve, en: "Para que no se piense que en la Sagrada Escritura hay distintas posiciones"; tercero, confirma la resolución, allí: "Por eso San Agustín –por estos motivos…–".

"Sin embargo afloran como una cuestión más difícil aquellas palabras de San Hilario". Divide esta parte en dos: en primer lugar, pone una objeción; en segundo lugar, la resuelve en: "Si tú, pese al embotamiento de los sentidos, y la impiedad".

Cuestión 1

Aquí hay dos cuestiones. La primera, sobre estos defectos en general. La segunda, sobre las pasiones del alma en particular.

Sobre la primera, se preguntan tres cosas: 1. Si Cristo debió asumir la naturaleza humana con estas debilidades; 2. Si debió recibir todos nuestros defectos; 3. Si contrajo estos defectos que asumió.

Artículo 1: Si Cristo debió asumir la naturaleza humana con sus defectos y debilidades
(III, q14, a1)

OBJECIONES

1. Parece que Cristo no debió asumir la naturaleza humana con las debilidades de estos defectos, pues Cristo por su Encarnación satisfizo los votos de los patriarcas. Pero en *Isaías* (61, 9), para expresar el deseo de los santos padres, se dice: "Levantaos, levantaos, investíos de la fortaleza del brazo del Señor". Luego no debió venir investido de la debilidad de la carne.

2. Estos defectos son propios de la pena. Pero la pena sólo es justa donde hubo culpa. Luego como él no tenía culpa alguna, parece que no debió tomar los defectos relativos a la pena.

3. Los contrarios se curan por los contrarios. Pero Cristo vino a curar nuestras debilidades. Luego debió asumir los contrarios a ellas, como el vigor y la fortaleza.

4. Él vino para vencer al diablo. Pero vencer es obra de la fortaleza. Luego no debió asumir la debilidad.

5. Así como la culpa deroga la justicia, así la debilidad deroga la virtud. Pero Cristo no debió asumir el defecto de la culpa para no derogar la justicia divina. Luego, de manera semejante, no debió asumir las debilidades propias de la pena para no derogar las virtudes divinas.

6. Él vino para llevar a los hombres al conocimiento divino. Pero por la debilidad se alejaba más de su conocimiento, como dice *Isaías* (53, 2): "Lo vimos… despreciado", y sigue: "por eso tampoco lo tuvimos en estima". Luego no debió asumir estas debilidades.

EN CONTRA, en *Hebreos* (2, 18): "Porque padeció y fue tentado, tiene el poder de auxiliar a los que son tentados". Pero Cristo vino para auxiliar a los hombres. Luego debió tomar sus defectos.

Además, Cristo vino para redimir al género humano. Pero la obra de la redención sólo podía completarse convenientemente por la pasión, como se dirá luego. Luego debió asumir los defectos según los cuales fue capaz de padecer.

Además, Cristo vino para ser mediador entre nosotros y Dios; por tanto debió comunicarse con ambos. Pero con Dios se comunicó en la justicia. Luego con nosotros debió comunicarse en la pena.

SOLUCIÓN

Cristo vino para reconducir el género humano a Dios, de quien se separó por el

pecado. Por eso, en cuanto mediador, nos infunde lo que está en Dios –a saber: la gracia y la justicia–, y todo lo que está en nosotros, de algún modo, lo lleva a Dios. Y no sólo lo que es nuestro y no es propio de Dios, como los pecados, porque mediante ellos no nos ordenamos a Dios, sino que más bien nos apartamos de Él; sino aquello que en nosotros es de Dios, todo lo que en sí mismo está ordenado y nos ordena hacia Él. Por eso transfirió a Dios lo que Dios hizo en nosotros, ciertamente no en la naturaleza divina, sino asumiéndolo en la persona. En nosotros Dios hizo la naturaleza, las perfecciones de la naturaleza y los defectos relativos a la pena y también algunas cosas naturales –como la necesidad de alimento que el hombre tuvo aun en el estado de inocencia–. Por eso en su persona asumió estos defectos a la vez que la naturaleza: pues los asumió en su persona para presentarlos otra vez a Dios, con el fin de apaciguarlo con respecto a nosotros.

RESPUESTAS

1. El deseo de los santos padres fue que viniera en fortaleza espiritual –a saber: la de la gracia, la ciencia y la virtud–, a fin de que mediante estos defectos no se impidiera que Cristo los asumiera.

2. Aunque en Él no precediera la culpa, sin embargo la precedió en la naturaleza humana a la que vino a reconciliar con Dios. Por eso en cuanto se lo considera como portando la representación de toda esta naturaleza y satisfaciendo por ella, todo lo que en la naturaleza humana es propio del defecto, tiene razón de pena justa, y también la tuvo en Él.

3. La debilidad se cura óptimamente curando su causa y en consecuencia curando lo contrario a la causa. Mas la causa de estos defectos en nosotros es la culpa. Por eso debió curar estos defectos con lo contrario a la culpa, es decir, por la gracia y las virtudes.

4. Vino para vencer al fuerte mediante la justicia, satisfaciendo. Por eso fue preciso que tuviera defectos según los cuales satisficiera. Por otra parte, no se vence al diablo mediante la fortaleza opuesta a estos defectos, sino mediante la fortaleza de la virtud y de la gracia.

5. La culpa no sólo repugna a Dios, porque en Él no tenga cabida, sino también porque nos separa de Él, ya que es una perversión de la voluntad en cuanto es propio de ésta unir el alma a Dios. Pero la debilidad, aunque no tenga cabida en Dios, sin embargo no separa de Dios; y por eso no se trata de una argumentación semejante.

6. Cristo no vino para manifestarse según la naturaleza humana sino según la divina. Por eso dijo: "Yo no busco mi gloria, sino la del que me envió" (*Jn.,* 5, 30). Mas la gloria de Dios se vio más claramente a través de la debilidad asumida ya que lo que es más débil en Dios, es más poderoso en los hombres según *1 Corintios* (1, 25).

Artículo 2: Si debió asumir todos los defectos excepto el pecado
(III, q14, a4)

OBJECIONES

1. Parece que Cristo debió asumir todos los defectos excepto el pecado, pues en *Hebreos* (2, 17) se dice que "debió hacerse semejante en todo a los hermanos para hacerse misericordioso". Pero la misericordia hace referencia a toda miseria. Luego debió asumir todos nuestros defectos.

2. Como dice Damasceno (*De fide,* III, 6) "lo que es inasumible, es incurable". Pero Él vino a curar todos nuestros defectos. Luego debió asumirlos todos.

3. La humildad de Cristo se manifiesta en la suscepción de nuestros defectos. Pero Él fue humillado tanto como pudo humillarse, según dice San Bernardo (*Serm. de div.,* 60). Luego debió asumir todos nuestros defectos.

4. Todos los defectos son igualmente inapropiados a la majestad de Dios. Luego si asumió algunos, por la misma razón debió asumirlos todos.

5. Él curó nuestra naturaleza mediante la gracia y la debilidad que asumió. Pero Él asumió toda gracia. Luego debió asumir también todo defecto.

EN CONTRA, Cristo, que vino a curar a toda la naturaleza humana, debió poseer dicha naturaleza de manera íntegra. Pero hay defectos que son contrarios [*repugnant*] a la integridad de la naturaleza, como la ceguera y los defectos de los miembros. Luego no debió tener todos estos defectos.

Además, Cristo debió ser perfecto en la gracia. Pero hay ciertos defectos que son contrarios a la perfección de la gracia, como la ignorancia y la dificultad para [realizar] el bien. Luego no debió tener todos los defectos.

Además, no es propio de los contrarios que se den en lo mismo. Pero algunas debilidades, que son contrarias entre sí, son causadas por causas contrarias. Luego no pudo tener todas nuestras debilidades.

SOLUCIÓN

Como dice el Damasceno (*De fide,* III, 20), "Cristo tuvo en sí todas las pasiones naturales y las que no pueden ser eliminadas o inseparables [*indetractibiles*]". Pues se llaman *pasiones naturales* a todas las que, generalmente, se derivan de la naturaleza humana, ya sea por la condición de la naturaleza –como la necesidad de comida y de bebida–, ya sea las que por el pecado de los primeros padres entraron en toda la naturaleza desde los principios de una naturaleza abandonada a sí misma –como el hambre, la sed, el trabajo, el dolor y otras de este tipo–. En cambio, son *inseparables* [*indetractibiles*] de ella las que no comportan una falta de gracia, como sí la comporta el

ser proclive al mal, la dificultad para hacer el bien y otras de este tipo que se dan por la carencia de gracia o de perfección. Pues la alabanza de Cristo disminuiría si no fuera perfecto en las virtudes por las cuales hay alabanza, y vituperio o detractación en cuanto a sus opuestos.

Por lo cual, no asumió dos géneros de defectos: aquellos que no se derivan generalmente de la naturaleza humana –como la lepra, la ceguera, la fiebre y otros de este tipo–, pues estos se dan por corrupciones particulares en las personas singulares; y no debió asumir estos defectos porque vino a curar la enfermedad de la naturaleza. Así no asumió tampoco aquellos que son propios de la imperfección de la gracia –como la ignorancia, la dificultad para hacer el bien y otros semejantes–, porque Él vino para que todos recibiéramos la plenitud de su gracia.

RESPUESTAS

1. Debió asemejarse a los hermanos en cuanto a todo lo que todos los hermanos comparten y que no es propio de la ausencia de gracia. Pues sólo fue semejante a los hermanos en la naturaleza de la especie; y por eso debió asemejarse a los hermanos en cuanto al acto y al defecto que se derivan de toda la especie.

2. Así como Dios curó a todos por haber asumido la naturaleza que todos comparten, así también curó todos los defectos por haber asumido los defectos que son comunes a todos y de los cuales –como de las causas primordiales–, se originan los demás. Pues de la capacidad de padecer [*passibilitate*] de la naturaleza que asumió se deriva la fiebre y otros defectos semejantes.

3. Debió humillarse tanto como fuera apropiado. Pero no fue apropiado que el que vino a conducir a otros a la gracia, padeciera la falta de gracia o la imperfección de ella; ni que el que vino a integrar o regenerar la naturaleza en otros, padeciera un defecto en aquello en que los otros son íntegros.

4. Aunque todos los defectos son igualmente indecorosos para la majestad divina en cuanto a su naturaleza, no lo son sin embargo en cuanto a la naturaleza asumida, como es evidente por lo dicho.

5. Hay algunos defectos que son contrarios a la plenitud de la gracia. Por eso al haber tenido toda la gracia debe concluirse que no tuvo todos los defectos, sino los que tuvo. O podría decirse que como vino a regenerar a otros, debió ser más potente en las perfecciones, no en los defectos, porque le hubiera sido más necesario reformarse a sí mismo que reformar [a otros]. Y por eso tuvo toda la gracia, pero no tuvo todo defecto.

Artículo 3: Si contrajo estos defectos
(III, q14, a3)

OBJECIONES

1. Parece que contrajo estos defectos, pues en sentido propio se con-trae lo que se trae con otro. Pero trajo estos defectos con la naturaleza. Luego los contrajo.

2. Lo que se tiene en virtud del origen, hablando en sentido propio, se contrae. Pero en virtud de su origen, Cristo tuvo estos defectos ya que en virtud de su origen nació semejante a la madre, la cual estuvo sometida a estos defectos. Luego contrajo estos defectos.

3. Se contrae con la naturaleza lo que es causado por los principios de esa misma naturaleza. Pero estos defectos –como el hambre, la sed y otros semejantes–, son causados por los principios de la naturaleza en cuanto resultan de los actos de los contrarios entre sí, de los que el hombre está naturalmente constituido. Luego Cristo contrajo estos defectos.

4. El término 'contraer', como se utiliza aquí, parece implicar derivación. Pero Cristo tuvo estos defectos por derivación del cuerpo, por el cuerpo, y no por la condición del alma. Luego Cristo contrajo estos defectos.

5. Así como la culpa original se contrae por el padre, así estas penas se contraen por la madre, como ya se dijo en el libro II. Pero Cristo nació de una madre capaz de padecer, aunque no de un padre pecador. Luego contrajo estas penas.

EN CONTRA, no se contrae lo que se asume voluntariamente. Pero Cristo asumió voluntariamente estos defectos, del mismo modo que también asumió voluntariamente la naturaleza misma. Luego no los contrajo.

Además, decimos que se contraen estos defectos porque en nosotros son debidos a la culpa original. Pero en Cristo no hubo culpa original. Luego Cristo no contrajo estos defectos.

SOLUCIÓN

En sentido propio se contrae aquello que, por necesidad, es traído por otro que lo trae con él. Y porque del hecho de que traemos la naturaleza humana de nuestros padres, por un origen viciado, se sigue por necesidad que tengamos estos defectos. Por eso decimos que contraemos estos defectos. Cristo pudo asumir la naturaleza humana sin estos defectos, así como la asumió con defectos. Por eso en él no hubo dichos defectos por haberlos traído de los padres la naturaleza humana sino que, así como asumió voluntariamente la naturaleza humana, así también asumió estos defectos. Y en virtud de esto se dice que asumió estos defectos, y no que los contrajo.

RESPUESTAS

1. La conjunción 'con' no denota sólo simultaneidad de tiempo en lo que se dice que algo se contrae, sino también orden de una consecución necesaria de uno a otro.

2. Lo generado, en cuanto tal, se asimila a lo que lo genera activamente, porque el agente hace al paciente semejante a sí. Pero alguna vez el nacido se asemeja a la madre, de la cual es generado materialmente, y esto es por defecto de la virtud activa, que no puede contraer la materia a su semejanza; por lo que prevalece el movimiento de la materia y el hijo se asemeja a la madre. Mas de ninguno de esos modos fue necesario que Cristo se asemejara a la madre, ya sea porque la madre no fue agente en la generación sino que sólo suministró la materia, ya sea porque no hubo defecto alguno por parte de la virtud del agente –es decir, del Espíritu Santo–. Por eso, el que se asemejara a la madre en estos defectos se dio por su sola voluntad.

3. Estos defectos son causados por el principio de la naturaleza abandonada a sí misma, es decir, privada de ese don de la gracia que fue dado a la naturaleza creada por primera vez, como se dijo en el libro II. Pero Cristo podía tomar la naturaleza humana con aquella perfección que, en su creación, la naturaleza humana había recibido gratuitamente. Por eso, no la contrajo por necesidad sino que la asumió voluntariamente.

4. El término 'contraer' no comporta sólo derivación sino también ordenación necesaria a otro que ha sido traído, como se dijo.

5. Eso es verdadero en aquellos que nacieron según la ley de la naturaleza. En cambio Cristo no nació así de la Virgen, sino sobrenaturalmente. Por eso el razonamiento no es concluyente.

Cuestión 2

A continuación se indaga sobre las pasiones que asumió por parte del alma, y se investigan tres cosas: 1. Si el alma de Cristo fue pasible y de quién es propio padecer; 2. Si las pasiones del alma se siguen de una aprehensión interna, como la tristeza y otras semejantes; 3. Si las pasiones se dan según el sentido corporal, como es el dolor.

Artículo 1: Si el alma de Cristo podía padecer
(I-II, q22, a1-a3; III, q15, a4)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que todo cuerpo podría padecer, pues todo lo que se mueve padece, ya que el movimiento en lo que es movido es pasión, como se dice en *Physica* (III, 3). Pero todo cuerpo es movido. Luego todo cuerpo padece.

2. Todo lo que recibe padece, dado que padecer [*pati*] se deriva de *patim*: recibir. Pero los cuerpos celestes reciben algo –a saber, la iluminación–. Luego padecen y por tanto también con mayor razón padecen otros cuerpos que están por debajo de ellos.

3. Todo lo que es más potente, de suyo obra en algo menos potente. Pero hay algo más potente que todo cuerpo y que toda sustancia creada. Luego padecer es propio de toda criatura.

EN CONTRA, todo lo pasible es corruptible "porque la pasión, cuanto más arraigada está, más expulsa la sustancia", como se dice en *Topica* (6). Pero no todo cuerpo es corruptible. Luego no todo cuerpo es pasible.

Además, como se dice en *De generatione* (I, 7) "todo agente es contrario al paciente". Pero no todo cuerpo tiene contrario. Luego no todo padece.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Se indaga si el alma es capaz de padecer, y parece que no, pues como obrar es propio de la forma, entonces padecer es propio de la materia. Pero el alma no está compuesta de materia, como se dijo (I, d. 8, q. 5, a. 2). Luego no puede padecer.

2. Mas si se dice que padece accidentalmente en relación con la pasión del cuerpo; en contra: el término de la pasión es la corrupción. Pero corrupto el cuerpo, el alma no se corrompe. Luego no padece cuando padece el cuerpo.

3. El alma es movida accidentalmente cuando el cuerpo se mueve localmente, porque está accidentalmente en el lugar del cuerpo. Pero de ningún modo tiene cualidad corpórea, ni por sí misma, ni por accidente. Por tanto de ningún modo se altera cuando accidentalmente se altera el cuerpo. Ahora bien, se la llama en sentido propio pasión en el movimiento de alteración, como se afirma en *De generatione* (I, 4). Luego, cuando padece el cuerpo, el alma no padece accidentalmente.

EN CONTRA, cuando se mueve el todo, accidentalmente es movida la parte. Pero el alma es parte del todo compuesto, el cual padece. Luego también ella, de algún modo, padece.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que el alma de Cristo no podría padecer porque nada es más digno que el alma de Cristo. Pero el que obra es más digno que el que padece, según San Agustín en *De Genesi ad litteram* (XII, 16). Luego el alma de Cristo no fue capaz de padecer.

2. La virtud otorga quietud al alma frente al tumulto de las pasiones, y cuanto más perfecta es una virtud, tanto menos dominan las pasiones en el alma. Pero en Cristo la virtud fue perfectísima. Luego de ningún modo hubo pasión en su alma.

3. La incapacidad de padecer [*impassibilitas*] es propia de la noción de beatitud, por lo que se la pone entre las dotes del cuerpo. Pero el alma de Cristo fue bienaventurada. Luego no fue capaz de padecer.

EN CONTRA, San Juan Damasceno afirma (*De fide,* III, 26) que el alma sufre y se compadece cuando se inflige alguna herida al cuerpo y esto porque está unida a un cuerpo capaz de padecer. Pero el alma de Cristo está unida a un cuerpo capaz de padecer. Luego su alma fue capaz de padecer porque lo que no es pasible no se compadece.

Además, Cristo asumió en nuestra naturaleza los defectos que se siguen de toda naturaleza que no implican imperfección a la gracia. Pero la pasibilidad del alma es de este modo. Luego Cristo asumió un alma capaz de padecer.

Además, Cristo vino a curar en nosotros más los defectos del alma que los del cuerpo. Pero recibió la naturaleza pasible a fin de adquirir para nosotros la impasibilidad. Luego debió asumir un alma capaz de padecer para que así nosotros recibiéramos la impasibilidad del alma.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Dice el Damasceno (*De fide,* II, 22) que "la pasión es algún movimiento de uno a otro", mas no cualquier movimiento es pasión, sino, en sentido propio, sólo la alteración, como dice Aristóteles en *De generatione* (I, 4), porque sólo en este movimiento algo se expulsa de una cosa y algo se imprime: lo cual es propio de la noción de pasión. Pues el movimiento local se da en lo que está fuera una cosa, que es el lugar. Y el movimiento de aumento se da en lo que ya es –es decir, por la nutrición– y que se aumenta a una cantidad mayor.

Para que algo sea alteración se requiere, por parte de lo alterado, que sea algo subsistente de suyo, pues de otra manera el sujeto del movimiento no podría ser; y que sea cuerpo, porque tan sólo éste se mueve, como se prueba en *Physica* (VI, 4); y además que tenga una naturaleza sometida a la contrariedad, porque la alteración es un movimiento entre cualidades contrarias. En cambio, por parte de los términos de la

alteración, se requiere que, expulsada una cualidad, se introduzca otra; pues así se pasa de una cualidad a otra.

Además la noción de pasión requiere que la cualidad introducida sea ajena y que la cualidad expulsada sea connatural. Esto sucede porque la pasión comporta cierta victoria del agente sobre el paciente. Pues todo lo que es vencido, es como llevado fuera de los términos propios hacia términos ajenos. Por eso las alteraciones que suceden fuera de la naturaleza de lo alterado, se dicen pasiones de manera más propia –como la enfermedad, más que la curación–, según es evidente en el Damasceno (*De fide,* III, 22) y en Aristóteles (*Metaph.,* V, 21). Por lo cual es evidente que padecer es propio tan sólo de aquellos cuerpos que pueden ser llevados fuera de su naturaleza y estos son los corruptibles.

RESPUESTAS

1. No todo moverse es padecer, a no ser que se hable en general y en sentido amplio, según el cual también todo moverse es un cierto corromperse, siguiendo a San Agustín y a Aristóteles (*Phys.*, VIII, 1).

2. En la iluminación no se expulsa ninguna cualidad sino que tan sólo se la recibe; y por eso no es pasión.

3. Dios, que es superior a toda sustancia creada, influye en las cosas a fin de que se perfeccionen en su naturaleza. Por eso respecto a lo que se recibe de Él, no se habla propiamente de un padecer, ni tampoco en las cosas corporales que reciben algo de las espirituales.

SOLUCIÓN II

Por lo dicho es fácil evidenciar de qué manera podría haber pasión en el alma. Porque, como el alma es algo incorpóreo, a ella propiamente sólo le acaece el padecer, en cuanto está asociada al cuerpo. Pues está asociada a un cuerpo tanto según su esencia –en cuanto es forma corpórea–, como según la operación de sus potencias –en cuanto es su motor–. En cuanto se asocia al cuerpo como forma, entonces no se la considera como algo subsistente, sino como lo que adviene a otro. Por eso, entonces no padece por sí misma, sino por accidente, al igual que otras formas se mueven al moverse el sujeto compuesto. En las potencias del alma, en cuanto a la operación, se asocian al cuerpo sólo las potencias de las partes sensitivas y nutritivas. Pero como la operación de las potencias de la parte nutritiva está en el moverse y no en ser movida, por eso, según ellas, el alma no padece sino que más bien obra.

Por tanto, resta decir que padecer es propio del alma en cuanto a su parte sensitiva, según se dice en *Physica* (VII, 3). Pero ya que estas potencias no son subsistentes, sino formas de órganos corporales, por eso no se dicen que padecer por sí mismas, ni tampoco que padece el alma por ellas, sino sólo por accidente: en cuanto padece el compuesto, tal como se afirma en *De anima* (I, 4). Pero, dado que las potencias

aprehensivas sensitivas se dan sólo al recibir la especie –la cual no es recibida en el sentido como una cosa, sino intencionalmente–, por ello en la operación de estas potencias, de algún modo se da un padecer, en cuanto son potencias materiales y en cuanto algo es recibido. Y en virtud de esto se dice en *De anima* (II, 11) que sentir es cierto padecer.

Mas dado que el sentido no es movido por lo sensible según la condición del que mueve –porque la forma sensible no se recibe en el sentido según el ser material, tal como es en lo sensible, sino según el ser espiritual, que es propio del sentido–, por eso allí no hay contrariedad con el sentido, sino que es su perfección, a no ser que exceda la proporción del sentido. Por lo cual no se llama propiamente padecer, excepto que la excelencia de los sensibles corrompa al sentido o lo debilite.

Queda entonces que la pasión propiamente se diga según las potencias apetitivas sensitivas, ya que estas potencias son materiales y son movidas según la propiedad de la cosa, por cuanto no hay apetito de la intención sino de la cosa misma. Y según esto, la cosa tiene conveniencia o contrariedad con el alma. Por eso dice Aristóteles en *Ethica* (II, 4) que la pasión es la que sigue al deleite o a la tristeza; y Remigio (mejor, San Juan Damasceno, *De fide,* II, 22) dice que la pasión es el movimiento del alma debido a la suscepción del bien o del mal. Pero como el deleite acaece por la unión de lo conveniente y lo connatural, por eso se consideran pasiones más propiamente aquellas afecciones sensitivas de las que sigue la tristeza, o incluso aquéllas que se dan con vehemencia –tanto con deleite como con tristeza–, como afirma Aristóteles en *Metaphysica* (V, 21) porque así el alma es llevada fuera de su modo natural. Y aquí hablamos de las pasiones en este sentido.

En las potencias de la parte intelectiva, aunque no se dé propiamente pasión –porque son inmateriales–, sin embargo hay ahí algo que es propio de la índole de pasión, por cuanto en la aprehensión del entendimiento creado hay una recepción; por esto en *De anima* (III, 4) se dice que "entender es un cierto padecer". El apetito intelectivo tiene más de lo que es propio de la noción de pasión, por cuanto la voluntad es movida por la cosa en cuanto es buena o mala, que son condiciones de la cosa. Sin embargo, el entendimiento es movido por la cosa en la aprehensión de lo verdadero o de lo falso, los cuales no son propios de la cosa por ella misma, sino en cuanto están en el alma. Porque el bien y el mal –como se dice en *Metaphysica* (VI, 4)– están en las cosas, pero lo verdadero y lo falso, en cambio, están en el alma. Por esto, el alma recibe más de la cosa y es movida más vehementemente según el afecto, que según el entendimiento. De este modo, como dice Dionisio en *De divinis nominibus* (2, 9) "Hieroteo enseñó lo divino por padecer lo divino", es decir, desde el afecto a lo divino llegó al entendimiento. Y porque el afecto es movido por la cosa en virtud de la propiedad real que dicha cosa tiene en sí misma, por consiguiente sucede de este modo que la cosa sea o contraria o conveniente al alma. Pero en virtud de que es aprehendida por el entendimiento toda cosa es conveniente en cuanto es aprehendida como verdadera. Por eso en la operación

aprehensiva siempre hay deleite, mientras que en la operación afectiva hay deleite y tristeza. Así, entonces, a la tristeza se la llama con más propiedad pasión –al igual que se dijo del afecto sensible–. Y de manera semejante aquí se la considera pasión.

Sobre la pasión del alma, en cuanto padece por el fuego del infierno, se hablará en libro IV, pues de esta manera el alma padece de suyo.

RESPUESTAS

1. Esta razón procede de la pasión propiamente dicha; y concluye que el alma según este modo no padece la pasión de suyo, sino por accidente.

2. Aunque por la corrupción de los cuerpos el alma no se corrompa en sentido absoluto, en cuanto a la sustancia, sin embargo se corrompe el compuesto por el cual es en acto la forma del cuerpo, y también las potencias que inhieren en los órganos, como algunos dicen.

3. Se dice que el alma está en un lugar por accidente, en cuanto es parte del compuesto que está de suyo en un lugar; y así es movida en cuanto al lugar por accidente. De este modo, también el estado de salud, que es del compuesto, es del alma por accidente, en cuanto ella es parte de él; y así también padece la pasión del cuerpo por accidente.

SOLUCIÓN III

El alma de Cristo fue medial entre la divinidad y la carne. Y dado que la beatitud inhiere en aquella alma por la divinidad, pero su cuerpo era capaz de padecer, por eso la pasibilidad inhería en su alma en cuanto a la parte por la que se unía al cuerpo; y la beatitud, en cambio, por la parte por la que se unía a la divinidad.

Al cuerpo se unía de dos maneras: la primera, según la esencia, en cuanto es forma; en segundo lugar, según las potencias, pero no todas sino algunas. De ahí que el alma de Cristo padecía por las lesiones padecidas en el cuerpo según toda su esencia; pero en cuanto a las potencias, padecía por la pasión de la imperfección, en cuanto a las operaciones de las potencias inherentes a los órganos. Mas según las otras potencias por las que el alma se convertía a Dios, se dirá cómo padecía (a. 3).

RESPUESTAS

1. Aunque nada hay más digno que el alma de Cristo, sin embargo esto no impide que, accidentalmente, pueda padecer al padecer otro.

2. La virtud perfecta no elimina del todo las pasiones del alma, dado que algunas veces las usa. Así como la fortaleza utiliza a la ira –según dice Aristóteles en *Ethica* (III, 11)–; pero ella [la virtud perfecta] hace que no aflore alguna pasión que impida el uso de la razón. Sin embargo, en Cristo esto fue mayor, porque tuvo la perfecta obediencia de las potencias inferiores a las superiores; por eso en Él sólo afloraba la pasión sino según

el orden de la razón.

3. El alma de Cristo tuvo ambos estados, o sea el de viador y el de comprehensor. De ahí que en algo fue bienaventurada y en algo no lo fue. Por la parte por la que el alma de suyo se une al cuerpo, no era bienaventurada, porque de otro modo la claridad de la gloria hubiera descendido desde el alma al cuerpo, como sucedía en otros glorificados. Por eso, por esta parte podía padecer y tenía el estado de viador. Pero por la parte por la que se unía al Verbo mediante fruición, era glorificada y tenía el estado de comprehensor.

Artículo 2: Si Cristo tuvo tristeza , ira o temor
(III, q15, a6, a7 y a9)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que Cristo no tuvo tristeza, pues en *Isaías* (42, 4) se dice de él: "no estará triste ni turbado".

2. Toda tristeza es cierta perturbación. Ahora bien, en el sabio no hay perturbación. Luego en Cristo, quien fue máximamente sabio, no hubo tristeza. Séneca lo prueba de tres maneras (*Epist.*, 85). La primera: lo más fuerte no es perturbado por lo más débil; pero la virtud es más fuerte que la malicia; luego no es perturbada por ella; tampoco por una virtud, porque la virtud no es contraria a la virtud; en consecuencia no lo es de ningún modo. La segunda, nadie es perturbado a no ser que pierda o disminuya un bien suyo; pero el sabio no pierde sus bienes, ni se los pueden sacar, porque son bienes del alma, dado que no estima como suyos los bienes del cuerpo; en consecuencia no se perturba. La tercera: la fortuna no arrebata nada, sino sólo lo que dio; pero no dio la virtud; en consecuencia no puede quitarla y así se concluye lo mismo que antes.

3. El Filósofo en *Topica* (III, 3) dice "mejor debe elegirse lo mismo sin tristeza que con tristeza". Pero Cristo, al ser sapientísimo, supo elegir óptimamente. Luego no eligió padecer algo con tristeza.

EN CONTRA, en *Mateo* (26, 38) se dice: "Mi alma está triste hasta la muerte".

Además, las lágrimas son signo de tristeza. Pero Cristo lloró según *Juan* (11, 35). Luego estuvo triste.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que en Cristo no hubo ira, pues la ira es un vicio. Pero en Cristo no hubo vicio alguno, sino la más grande mansedumbre, pues en *Mateo* (11, 29) se dice: "Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón". Luego en Cristo no hubo ira.

2. Como dice San Gregorio (*Mor.,* V, 49) "la ira, mediante el vicio, ciega el ojo de la mente, y mediante el celo, la turba". Pero en Cristo el ojo de la mente ni se cegó ni fue perturbado. Luego no hubo ira en Cristo.

3. Según Aristóteles en *Rethorica* (II, 2) y el Damasceno (*De fide,* II, 16) "la ira es el apetito de venganza". Pero Cristo no hizo nada por venganza. Luego en Cristo no hubo ira.

EN CONTRA, en Cristo hubo ira por celo, como es evidente en *Juan* (2, 17). Luego hubo ira en Él.

Además, a Cristo no le faltó ninguna virtud, ni tampoco perfección alguna de la virtud. Pero la ira es propia de la perfección de algunas virtudes, como de la fortaleza –según se dice en *Ethica* (III, 11)–. Luego hubo ira en Cristo.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que en Cristo no hubo temor, pues el temor es lo máximamente contrario a la fortaleza. Pero en Cristo hubo fortaleza de manera perfecta. Luego en Él no hubo temor alguno.

2. Dice San Agustín en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (q. 36) que vivir sin temor es signo de perfección. Pero Cristo fue perfectísimo. Luego en Él no estuvo la pasión del temor.

3. Podría decirse que el temor estaba en Él en cuanto a la sensibilidad. Mas en contra se diría que el temor es por causa de un mal futuro. Pero en Cristo la sensibilidad no podía comprehender el futuro. Luego en Cristo no podía haber temor, sino sólo dolor por el presente.

EN CONTRA, en *Marcos* (14, 33) se dice: “Jesús comenzó a sentir temor y pavor”. Luego, etc.

Además, el dolor y el temor se refieren a lo mismo. Pero en Cristo hubo verdadero dolor. Luego también hubo verdadero temor.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Aquí se trata la tristeza en cuanto es una pasión del alma en cuanto a la parte sensitiva, y por eso debe decirse que, como Cristo asumió voluntariamente nuestra naturaleza para redimirnos mediante ella, por eso fue preciso que para nuestra redención la asumiera tal cual. De ahí que, aunque en los demás bienaventurados, por alguna redundancia, de la glorificación de las potencias superiores también se glorifican las inferiores, y de la gloria del alma desciende la gloria del cuerpo; sin embargo, en Cristo no ocurrió así, porque su gloria –la cual estaba en Él según la fruición de Dios–, no obstaculizaba la pasibilidad de su alma, en cuanto parte de la naturaleza humana; y de manera semejante, el gozo que estaba en la parte superior por la fruición, no redundaba en las partes inferiores. Por eso, cuando sucedía algo contrario al deleite de las partes inferiores aparecía en él la tristeza. Sin embargo, en él y en nosotros esto sucede de manera diferente. Porque en nosotros las potencias inferiores no están perfectamente sujetas a la razón, y por eso algunas veces surgen en nosotros, fuera del orden de la razón, las pasiones de la tristeza; a ellas, en los virtuosos las refrena alguna virtud, en cambio en otros prevalecen por encima de la razón. Pero en Cristo nunca surgía el movimiento de tristeza salvo siguiendo el dictamen de la razón superior: cuando la razón dictaba que la sensibilidad se entristeciera, según la conveniencia de su naturaleza; por

eso en Él no hubo tristeza que pervirtiera a la razón, ni tampoco ella era necesaria, sino que de algún modo era voluntaria.

RESPUESTAS

1. Por ese texto de Isaías se excluye de Cristo la tristeza que impide el uso de la razón.

2. 'Perturbar' deriva de 'turbarse totalmente' y tiene lugar cuando la turbación de la parte inferior llega a la superior, de manera que se turbar todo su orden. Y esto no se da en ningún sabio y tampoco en Cristo. Y así concluyen los argumentos de Séneca.

3. Como se dice en *Ethica* (VII, 14), toda tristeza en cuanto es algo de suyo, como tal debe ser rechazada. Sin embargo, la tristeza puede ser elegida en cuanto se ordena a algún bien, como la tristeza del penitente se ordena a la salvación. Y de esta manera también Cristo eligió la tristeza: en cuanto fue útil para la redención del género humano.

SOLUCIÓN II

Sobre la ira pueden afirmarse tres cosas. La primera, que a veces la ira es puesta como hábito o acto del vicio que se opone a la mansedumbre, la cual es denominada "irascibilidad" en *Ethica* (VII, 11): dado que la virtud –según se dice en *Ethica* (II, 8)– a veces se opone más a uno de los extremos; tal como la mansedumbre se opone más al exceso de ira que a su disminución, y por eso el vicio opuesto se denomina ira. Esta clase de ira no la tuvo Cristo. La segunda: de otro modo se considera la ira, como la voluntad de reivindicar algo mal hecho, y según este modo la ira no es pasión –hablando en sentido propio– ni está en el apetito irascible sino en la voluntad. Y esta clase de ira sí está en Dios y en los bienaventurados, y también estuvo en Cristo. La tercera: se considera ira, en sentido propio, a cierta pasión de la fuerza irascible que acontece porque la fuerza irascible tiende a la destrucción de algo que es aprehendido como contrario a lo querido o deseado. Esto, si surge del orden de la razón o está ordenada por la razón, se la llama "ira por celo" y de esta manera la hubo en Cristo. En cambio, si fuera desordenada, se la considerará ira por vicio, la cual en modo alguno estuvo en Cristo.

RESPUESTAS

1. Ese razonamiento procede de la ira según el primer modo dicho, y así se opone a la mansedumbre. En cambio, en cuanto pasión, no se le opone sino que es la materia sobre la cual versa, dado que cuando es preciso se torna irascible.

2. Como en Cristo el deleite de la parte superior no quitaba la tristeza de la parte sensitiva, así la ira de la parte sensitiva tampoco impedía en nada el uso de la razón. Porque cuando la divinidad permitía obrar a cada una de las partes de la humanidad de Cristo lo que le es propio, según dice Damasceno (*De fide*, III, 20), una parte no impedía a la otra –como nos sucede a nosotros, en quienes una parte impide a la otra–.

3. La ira desordenada consiste en la vindicta o venganza. Pero la ira ordenada, en cambio, ordena la vindicta a la justicia, por lo que no busca la venganza sino la justicia y sólo castiga lo que permite el orden de la justicia.

SOLUCIÓN III

El temor se dice también de varias maneras. En primer lugar, se denomina así al hábito, sea del don [del temor], sea del vicio que se opone a la fortaleza, y se la llama timidez o temor en *Ethica* (III, 10); y así el hábito del don estuvo en Cristo, no así el hábito del vicio. En segundo lugar, se toma como acto o del vicio o del don, y así, de manera semejante debe decirse lo mismo que lo anterior. En tercer lugar, se llama temor a cierta pasión presente en el irascible que surge juntamente con el hecho de que el apetito sensitivo rechaza algo que aprehende como nocivo, y así hablamos aquí de temor. Sobre esto debe decirse que según esta última manera en Cristo hubo temor; del mismo modo que se afirmó en lo relativo a la tristeza y a la ira; es decir: en cuanto por el dictamen de la razón y de la deidad unida a ella, el apetito sensible rechaza todo lo que le es contrario.

RESPUESTAS

1. Ese razonamiento procede del temor como vicio, porque la pasión del temor es la materia sobre la que versa la fortaleza.

2. Todo temor tiene origen en alguna imperfección porque es propio de la imperfección que algo pueda ser dañado por otra cosa. En cambio, aunque Cristo fue perfectísimo en cuanto al alma, sin embargo podía ser dañado en cuanto al cuerpo, y entonces según esta parte padecía imperfección y podía temer.

3. En el hombre, el apetito sensitivo se mueve por la aprehensión inmediata de lo imaginado o de lo estimado; pero también de manera mediata por la aprehensión de la razón, en cuanto su concepción se imprime en la imaginación. Por eso, cuando en Cristo la razón preveía una lesión del cuerpo, en la imaginación se formaba la especie de esa lesión y el apetito sensible era movido al temor.

Artículo 3: Si en Cristo hubo verdadero dolor sensible
(III, q15, a5; q46, a6-a8)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que en Cristo no hubo verdadero dolor sensible, pues una potencia [*vis*], cuanto más resistente es a la lesión, tanto más disminuye el dolor que proviene de la lesión. Pero en Cristo hubo una potencia infinita para resistir lo lesivo, o sea la virtud de la divinidad. Luego en Él no podía haber dolor.

2. No hay dolor de lo que es voluntario. Pero Cristo soportó voluntariamente la pasión. Luego en Él no estuvo el dolor de la pasión.

3. Cristo veía a Dios de manera más perfecta que Pablo. Pero Pablo, en su rapto no sentía lo que sucedía en su cuerpo por causa de la visión de Dios. Luego tampoco Cristo tuvo dolor por las lesiones del cuerpo.

EN CONTRA, se dice en *Isaías* (53, 4): "Verdaderamente él cargó con nuestros dolores".

Además, para que haya verdadero dolor sólo se requiere la lesión y el sentido. Pero el cuerpo de Cristo fue lesionado y sintió la lesión. Luego hubo en Él dolor verdadero.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que el dolor no llega hasta la razón superior, pues juzgar el dolor no es padecer el dolor. Pero en los santos hay sólo juicio respecto a los dolores según la razón –como es evidente en Dionisio en *Epistola ad Joannem Evangelistam*. Luego, como Cristo fue perfecto en su santidad, no tuvo dolor en cuanto a la parte superior de la razón.

2. Según Aristóteles en *De anima* (III, 4), el entendimiento no es acto de ninguna parte del cuerpo. Pero el dolor de la pasión sólo está en el alma por su unión al cuerpo. Luego en la parte intelectiva no hubo dolor de la pasión.

3. Según Aristóteles en *Topica* (I, 15) no hay en el entendimiento algo que sea contrario al deleite. Pero el dolor es contrario al deleite. Luego no está en la parte intelectiva.

4. El alma es perturbada cuando la pasión llega hasta la razón. Pero en Cristo no hubo perturbación alguna. Luego el dolor no llegó hasta la razón.

5. Es imposible que en lo mismo haya contrarios sobre lo mismo. Pero el dolor es contrario al deleite. Luego es imposible que [Cristo] padeciera dolor en la parte superior,

por la cual gozaba de la visión de Dios.

EN CONTRA, en las potencias del alma la unión entre ellas es mayor que la que hay entre los miembros. Pero al padecer un miembro, otros padecen con él, según *1 Corintios* (12, 26). Luego con mayor razón al padecer una potencia del alma, las otras padecerán con ella.

Además, la afinidad de las potencias del alma con la esencia es mayor que la que hay del alma con el cuerpo. Pero el alma, en cuanto a su esencia, padece al padecer el cuerpo. Luego todas las potencias padecen a la vez que la esencia.

Además, en *Salmos* (87, 4) se dice: "Mi alma está colmada de males" y la *Glossa,* al explicarlo sobre Cristo afirma: "o sea, de dolores". Luego en Él hubo dolor en todas las partes del alma.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que el dolor de Cristo no fue el mayor de todos los dolores porque cuanto más intensa y duradera es una pena, tanto mayor es la pena que resulta del dolor. Pero algunos santos sufrieron penas más duraderas e intensas –como es evidente en el caso de San Lorenzo y San Vicente. Luego el dolor de Cristo no fue el mayor.

2. En los demás santos el dolor era mitigado por la contemplación divina y por el amor, como se canta de San Esteban –en su oficio–: "Las piedras del torrente fueron dulces para él". Pero en Cristo hubo la máxima caridad y la perfecta contemplación de Dios. Luego su dolor fue máximamente mitigado, y de esta manera fue mínimo.

3. La inocencia de quien padece, disminuye el dolor de la pena, por eso los niños que están en el limbo no se afligen por carecer de la visión divina porque no se les inflige por ninguna culpa que ellos hubieran cometido. Pero Cristo padeció sin culpa. Luego parece que su dolor fue muy mitigado.

4. Cuanto mayor es la recompensa por el bien perdido, tanto más fácilmente se soporta el daño. Pero Cristo tenía la máxima recompensa por la pérdida de la vida corporal debida a la pasión, a saber: la salvación del género humano. Luego ese dolor fue mínimo.

5. Cuanto más precioso es lo que se pierde, tanto mayor es el dolor por la pérdida. Pero Dios, a quien el hombre perdió por el pecado, es más digno que la vida corporal de Cristo. Luego el dolor por la pérdida de Dios es mayor que el dolor de Cristo por la pérdida de la vida corporal.

6. En la medida en que uno está más dispuesto a padecer, tanto menos sufre por la pasión. Pero el cuerpo de Cristo estuvo más dispuesto a padecer que el cuerpo de Adán.

Luego Adán padeció más, dado que fue lesionado.

7. Cuanto mayor capacidad de percepción tiene una naturaleza, tanto mayor es el dolor. Pero la naturaleza del alma tiene mayor capacidad de percepción que la naturaleza de cualquier cuerpo. Luego el dolor del alma al padecer el infierno –que padece en ella por el fuego–, es mayor que el dolor de Cristo.

EN CONTRA, en *Lamentaciones* (1, 12): "Todos los que transitáis por el camino, oíd y ved si hay un dolor como el mío", como si dijera: no lo hay. Luego su dolor fue el mayor de todos los dolores.

Además, Cristo tuvo una complexión óptima, lo cual es evidente porque tuvo un alma nobilísima a la cual corresponde una complexión corporal semejante. Pero el hombre en la medida que tiene una mejor complexión corporal, tanto más siente las lesiones del cuerpo, dado que tiene un sentido del tacto mejor. Luego como el dolor es sentir la lesión, parece que en Cristo el dolor fue máximo.

Además, es propio de los hombres virtuosos amar su vida; por eso los pecadores se odian a sí mismos tanto como para suicidarse –según prueba Aristóteles en *Ethica* (IX, 4). Pero Cristo fue virtuosísimo. Luego amó su vida máximamente y así el dolor por la pérdida de su vida fue máximo.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Así como el deleite sensible es causado por la unión de lo conveniente en cuanto al sentido, así también el dolor sensible es causado por la unión de lo que no es conveniente al sentido. Pero entre todos los sentidos, sólo el tacto discrimina entre lo que constituye el equilibrio [*temperamentum*] del cuerpo. De ahí que lo conveniente en cuanto al tacto es lo conveniente al equilibrio mismo del cuerpo; y por eso, el completo deleite sensible sólo está en la percepción del tacto. De manera semejante, lo que es inconveniente para el tacto, es contrario al equilibrio del cuerpo. Por eso dice el Filósofo en *De anima* (III, 13) que lo que corrompe al tacto, corrompe al animal, pero no así lo que corrompe al oído, excepto que ello suceda a la vez de manera accidental, y que fuera corrompido el tacto. Por eso sólo en el tacto está el dolor que ocurre por lesionar el equilibrio del cuerpo. De ahí que, como en el cuerpo de Cristo hubo verdadera lesión –porque hubo la división del continuo por los clavos y allí hubo verdadero tacto–, es preciso decir que necesariamente allí hubo verdadero dolor. Al final de esta distinción se explicará de qué manera fue expuesto por San Hilario.

RESPUESTAS

1. Aunque en el cuerpo de Cristo se encontrara la fuerza de la deidad que tuviera la potestad infinita para resistir, sin embargo no resistió sino que dejó que la carne padeciera cuanto le era apropiado, como dice Damasceno (*De fide,* III, 14). Y por eso allí hubo lesión y, en consecuencia, también dolor.

2. La voluntad racional no excluye el dolor del sentido. Al igual que si alguno quiere quemarse –voluntariamente, según la razón– para sanarse, y sin embargo al quemarse se experimenta el dolor sensible; así ocurrió en Cristo.

3. La fuerza de la contemplación no puede ser tan grande como para eliminar el dolor sensible que provoca la lesión del cuerpo, si el cuerpo se lesiona; a no ser que por ella se separen las fuerzas inferiores enteramente de sus actos, al modo por el cual una potencia que obra intensamente separa a otra de su acto. Y esto sucedió así en el rapto de Pablo. Pero en Cristo una potencia no separaba a otra de su acto, sino en cuanto la razón juntamente con la deidad lo ordenaba y por eso la perfección de la contemplación no quitó el dolor sensible.

SOLUCIÓN II

En el dolor y la tristeza se encuentran dos cosas. Lo primero, la contrariedad entre lo que entristece y el dolor –el cual conduce a entristecerse y al dolor–; lo segundo, su percepción. Al respecto, pueden encontrarse tres diferencias. La primera, en cuanto a la contrariedad: pues en el dolor se logra teniendo en cuenta la naturaleza misma del doliente –el cual se corrompe por la lesión–; pero en la tristeza se logra en cuanto a la repugnancia del apetito hacia aquello que se odia. La segunda, en cuanto a la percepción, debido a que en el dolor siempre se da por el sentido del tacto –como se dijo–, en cambio en la tristeza se da en una aprehensión interior. La tercera, en cuanto al orden de ambos, por cuanto el dolor comienza en la lesión y termina en la percepción del sentido en la cual se cumple lo propio del dolor; en cambio, la tristeza comienza en la aprehensión y termina en la afección; por eso el dolor está en el sentido como en su sujeto, mas la tristeza está en el apetito. Por consiguiente, es claro que la tristeza es pasión del alma sensitiva [*passio animalis*], en tanto que el dolor es más una pasión del cuerpo.

Sin embargo, algunas veces, hablando en sentido amplio, se llama a la tristeza dolor. Por eso San Agustín (*Enarr. in Psalm.*, 42) distingue el dolor del alma en sí mismo –al cual, en sentido propio se le llama tristeza–, y el dolor del alma mediante el cuerpo –al cual en sentido propio se le llama dolor–. Por consiguiente, hablando del dolor en sentido propio, en cuanto a la lesión que es material en él, en Cristo se extiende a todas las potencias del alma que radican en la esencia del alma, a la cual alcanza también la lesión del cuerpo en la medida en que ella es su forma. Ahora bien, por relación a la percepción de la lesión –que es lo formal en el dolor–, ella consiste únicamente en el tacto, del cual es propio percibir la lesión en cuanto lesiona, es decir, en cuanto se une corporalmente.

Por otro lado, hablando del dolor en sentido amplio, a la tristeza también se la llama dolor, como es evidente por lo dicho. La tristeza no puede estar en la razón como en su sujeto, sino sólo como aquello que manifiesta lo que es contrario a la voluntad, a no ser que por razón se considere aquello que comprende la capacidad aprehensiva y la afectiva, en la cual está la tristeza como en su sujeto –aunque no la tristeza que es

pasión, la cual sólo está en la parte sensitiva, como se dijo–.

Ahora bien lo que toda virtud aprehensiva muestra es sólo su objeto. Pero el objeto de la razón superior son los bienes eternos de los cuales ninguno era contrario a la voluntad de Cristo. Por ello, en Cristo no podía haber tristeza según la razón superior, en relación con su objeto; pero sí podía haberla en cuanto a la razón inferior, cuyo objeto son las cosas temporales en las cuales, de algún modo, podía suceder algo contrario a su voluntad –como se hará evidente más adelante (d. 17, q. 1, a. 2, qla. 2, co)–. Así, la lesión misma era contraria a la voluntad de Cristo, por la cual naturalmente rechazaba la muerte y, de manera semejante, también le disgustaban los males del género humano. En consecuencia, en la razón inferior también podía haber tristeza en relación con sus objetos. Y como cualquier potencia pertenece a la naturaleza por aquello en que se arraiga en la esencia del alma, que es la parte esencial de toda naturaleza, y en cambio tiene la índole de potencia por su relación a los objetos; por eso algunos dicen que la pasión del dolor alcanzaba hasta la razón superior, en cuanto es naturaleza –porque la lesión del cuerpo alcanzaba la esencia del alma–, y, además, a todas las potencias en cuanto radican en la esencia del alma; pero que no la alcanzaba en cuanto es razón, porque en su comparación con el objeto no sentía ningún daño por la pasión del cuerpo, ya que no impedía la contemplación de lo divino.

Y por esto también lo afirman algunos con otras palabras, a saber: que padecía en cuanto tiene naturaleza corporal y no en cuanto es principio de los actos humanos. Y así dicen que la razón inferior co-padecía, tanto en cuanto es naturaleza como en cuanto es razón.

Sin embargo, esta distinción entre razón como naturaleza y como razón podría ser entendida de otra manera. Pues la razón como naturaleza se dice en cuanto juzga lo que es bueno o malo, lo conveniente o dañino para la naturaleza; en cambio, la razón como razón se afirma en cuanto juzga lo que es bueno o malo en orden a otro. A veces incluso sucede que algo considerado en sí mismo sea dañino para la naturaleza, aunque deba ser elegido, en cambio, con vistas a algún fin –como la quemadura que se hace en virtud de la salud–.

De esta manera, la muerte de Cristo fue algo malo en sí mismo, en cuanto era un daño para la naturaleza; sin embargo, fue óptima en orden al fin de la redención del género humano. Y así, también la razón inferior en cuanto razón sólo se entristecía por la muerte como naturaleza. De esta manera esta distinción será de razón en cuanto a su relación al objeto.

RESPUESTAS

1. La intención de Dionisio fue decir que los santos de ningún modo se apartan, en cuanto a lo que les es propio, de la rectitud de la razón –lo cual es propio de todos los que son virtuosos–, y tampoco de la tranquilidad de la mente –lo cual es propio de los

que son perfectos–. Por eso afirma que ellos no padecen en cuanto a la razón y no que la experiencia del dolor no alcance de algún modo la razón. Y a esta experiencia la denomina ‘juicio de las pasiones’.

2. El entendimiento puede considerarse de dos maneras: la primera, como cierta potencia, y así la potencia se determina al acto, porque como la operación del entendimiento no se ejerce mediante ningún órgano corporal, se dice que el entendimiento no es acto de ninguna parte del cuerpo. La segunda, puede considerarse en cuanto esta potencia radica en la esencia del alma y así, como el alma en cuanto a su esencia es forma del cuerpo, también el entendimiento y todas las otras potencias son actos del cuerpo; y por accidente ellas padecen por la pasión del cuerpo de dos maneras: una, por la ordenación de la razón a la esencia; la otra, por la ordenación del entendimiento a las demás potencias que operan por medio de un órgano corporal, y por las cuales, si hay alguna dificultad, también hay alguna dificultad en la operación del entendimiento, como es evidente en los frenéticos.

3. El deleite del entendimiento se dice de dos maneras: la primera, en cuanto al sujeto y en cuanto al objeto, y éste es el deleite por el que el entendimiento se deleita en lo que intelige. Y dado que se consideran los dos contrarios como algo inteligible y perfección del entendimiento, ellos no pueden provocar ninguna lesión en el entendimiento, como sí ocurre en el sentido. Por eso la tristeza no es contraria a tal deleite. Según una segunda manera, el deleite del entendimiento se dice en cuanto al sujeto, pero no en cuanto al objeto: porque no se deleita por lo que intelige sino por la aprehensión de algo deleitable, o sea, cuando la parte intelectiva se deleita en algo que sucede en la realidad misma en consonancia con la voluntad. Y así este deleite no es de uno de los contrarios en cuanto está en el alma –en virtud de lo cual no tiene contrarios, porque las intenciones de los contrarios no son contrarias en el alma, dado que se dan a la vez–, sino que tienen contrariedad en cuanto se dan en la realidad. Por ello, la tristeza que está en la parte intelectiva puede ser contraria a este deleite de la razón, como sucede en los demonios y en las almas de los condenados.

4. Se dice que el hombre es perturbado cuando la pasión llega a la razón moviéndola en su equilibrio, no cuando la experiencia del dolor o la pasión alcanza a la razón.

5. La fruición de la deidad y el gozo consiguiente se encontraba en la parte superior de la razón en virtud de su objeto. En cambio, el dolor sólo alcanzaba la razón superior –como se dijo– en cuanto se apoyaba en la esencia del alma. Pero en la razón inferior, en la sensibilidad y en el sentido también había tristeza y dolor según la relación con los objetos, en la medida en que según estas potencias le dolía el cuerpo por la pena y otras cosas semejantes. Sin embargo, el dolor era de algún modo materia del gozo de fruición, en cuanto ese gozo se extendía a todo lo que se aprehende como agradable a Dios. De esta manera es evidente que el dolor que estaba en el alma de Cristo no impedía en modo alguno el gozo de fruición, ni al modo de una contrariedad ni al modo de una

redundancia. Pues la tristeza impide el gozo de los contrarios, al igual que todo contrario es impedido por su contrario. Pero la tristeza que estaba en el alma de Cristo de ningún modo era contraria al gozo de fruición, lo cual es patente desde tres puntos de vista. El primero, porque no se daba sobre lo mismo y según lo mismo, sino que o bien estaba en potencias diversas o bien en la misma bajo operaciones diversas. El segundo, porque no versaba sobre lo mismo. Y el tercero, porque uno era materia del otro, tal como acaece en el penitente que se duele y se goza por este dolor.

Además, toda tristeza –según Aristóteles en *Ethica* (VII, 14)– impide todo deleite por cierta redundancia, en la medida en que el daño de una potencia redunda en la otra. Pero no tuvo Cristo tal redundancia, como se dijo, a no ser cuando Él la quería. Por eso, el gozo que estaba en la razón superior por relación al objeto no redundaba en las potencias inferiores para eliminar de ellas el dolor y la tristeza; y además tampoco estaba en el cuerpo para que fuera inmune a la lesión y, en consecuencia, tampoco en el alma ni en las potencias en cuanto radican en la esencia del alma, dado que la lesión del cuerpo toca la esencia del alma y las potencias que están en ella.

SOLUCIÓN III

La magnitud del dolor sensible de Cristo puede ser considerada según tres aspectos. El primero, por la naturaleza misma de la pasión, y así el suplicio fue atroz; pues, en primer lugar, por la complexión del que padecía, que era muy equilibrada por tener un tacto perfecto y en consecuencia, en él fue muy intenso sentir las lesiones –dado que la bondad del tacto atestigua la bondad de la complexión y la bondad de la mente, como se dice en *De anima* (II, 9). En segundo lugar, por el género de la pena, porque fue lesionado en los lugares más sensibles, es decir, en las manos y en los pies. Y en tercer lugar, por los muchos padecimientos, porque sufrió lesiones por todo el cuerpo.

Según el segundo aspecto, puede ser considerada por la pureza del dolor, porque en todos los que padecen, el dolor sensible es mitigado por el influjo de las potencias superiores en las inferiores, en virtud de la contemplación que separa las fuerzas inferiores, de algún modo, de sus actos, o también en virtud de la complacencia de la voluntad por amor a lo que padece. Pero en Cristo no hubo tal habitud de las potencias entre sí –como se dijo–; sino que más bien a cada una se le permitía obrar lo que era propio de ella –según dice Damasceno–, por eso su dolor no tuvo mezcla alguna que lo mitigara.

Según el tercer aspecto, puede ser considerada por la voluntad del que padece, porque padeció voluntariamente para satisfacer por el pecado de todo el género humano. Por eso asumió el dolor que excede a todos los otros dolores. De manera semejante, también asumió el dolor del alma sensitiva [*dolor animalis*], que se llama tristeza, y que estaba en el apetito sensitivo o en la razón en cuanto naturaleza, y mediante estos dos se acrecentaba. E incluso también se acrecentaba por la muerte vergonzosa y por el afecto a la vida corporal, que era inmejorable, por la intensidad de eso que lo lesionaba, y por las

faltas del género humano, de las cuales se compadecía por su caridad infinita.

RESPUESTAS

1. Puede advertirse que la pasión de algún santo fue más dolorosa según un aspecto, o en cuanto a su duración o algo semejante, pero no en sentido absoluto, si se sopesa todo.

2. En Cristo, el gozo de la contemplación no recaía en el sentido, como sucede en otros, tal como se dijo.

3. La inocencia del que padece disminuye cierto dolor según el número, porque no le duele tanto –como en el caso del pecador que se duele por la pena y por la conciencia herida o dañada; pero se le añade el dolor en cuanto a la intensidad de la pena, hablando de suyo, y en cuanto la aprehende como más indebida o inmerecida. Sin embargo, los niños no se afligen por la carencia de la visión divina, la cual no es para ellos carencia de algo proporcionado –como se dijo en II (d. 33, q. 2, a. 2) dado que no poseen la gracia; y no fue por causa ellos el que no la tuvieran.

4. La recompensa produce gozo en la razón, entendida en cuanto razón, la cual aprehende algo malo en orden a algo bueno. Y en la medida en que su gozo se derrama sobre otras potencias, el dolor de éstas se mitiga. Pero en Cristo esto no sucedió así, y por eso el argumento no concluye.

5. Al igual que el gozo del comprehensor supera todo gozo del viador, así el dolor o la tristeza del condenado supera todo el dolor del viador. De ahí que como Cristo sólo asumió el dolor del viador, el dolor del condenado –tenga éste la pena del daño, o bien la pena del sentido–, es mayor que el que se dio en Cristo, porque ese dolor hace mísero al condenado, lo cual está muy lejos de ser atribuido a Cristo. Pero el dolor que algún viador tiene por el pecado no es tan intenso como el dolor de Cristo, ya porque éste es mitigado por la esperanza del perdón, ya porque no es tanta la capacidad de percibir del que sufre, aunque el bien perdido sea mayor.

6. Aunque en Cristo hubo una disposición para padecer mayor que la que hubo en Adán, sin embargo también en él el sentido de la herida fue mayor que el que tuvo Adán, y por eso tuvo mayor dolor.

7. A la séptima dificultad se responde como a la quinta.

"Pues la carne no siente, sino que sólo siente el alma". En contra, sentir es propio del conjunto, según Aristóteles en *De anima* (mejor: *De somno et vigilia,* 1). Por tanto, no lo es ni del cuerpo ni del alma, sino de todo el hombre. Mas debe decirse que de lo que pertenece al conjunto, unoa están en el todo en virtud del alma –como el sentir y similares–, y estos se atribuyen al alma según ese modo de hablar por el que se afirma que el calor calienta porque es el principio de calentar; pero otros están en el todo en virtud del cuerpo, como dormir y otros semejantes, y estos se atribuyen al cuerpo y no al alma.

"También siente a través del cuerpo algunos males que no sentiría sin el cuerpo". En contra, en *De anima* (I, 4) se afirma: "Destruido el cuerpo, el alma no recuerda ni ama", y hay una razón semejante sobre lo que ahora se introduce. Mas debe decirse que el amor, el temor y otras cosas similares, todas son tomadas equívocamente pues alguna vez denominan la pasión propiamente dicha y así están en la parte sensitiva, y por eso no pueden darse sin el cuerpo. Pero otras veces se toman como acto de la voluntad que elige o rechaza algo, y así pueden darse sin el cuerpo, como también la voluntad.

"Asumió nuestro viejo ser". En contra, lo semejante no ssume a lo semejante a él; por tanto lo viejo no pudo absorber a lo viejo. Mas debe decirse que lo viejo se entiende según dos maneras, a saber: como culpa y como pena, las cuales pertenecen al hombre viejo. Por lo tanto, la pena antigua no se opone a la nueva gracia, más bien se refiere materialmente a ella misma en cuanto el mérito consiste en la pena tolerada dignamente. De esta manera la antigua pena junto a la nueva gracia se opone a la antigua culpa y la elimina; y en consecuencia, en el estado de gloria se asumirá la antigua pena causada por la antigua culpa. En virtud de esto lo antiguo en sentido absoluto pudo eliminar aquéllas dos que la antigua dupla no hubiera podido, porque no habría tenido algo nuevo adjunto.

"Pues no asumió ninguna ignorancia". En contra, el Damasceno (*De fide,* III, 21) dice: "tomó la naturaleza ignorante y servil".

Y además, el Papa León dice en *Sermone IV Epiphania* (3): "Adoraron a un niño que no difería en nada de los otros niños". Luego era ignorante como los otros.

A lo primero debe decirse que el mismo Damasceno explicó lo que dijo: que si de la naturaleza ignorante asumida se separara según el entendimiento lo asumido de quien lo asume –es decir, si se considerara esa naturaleza asumida como si no hubiera sido asumida–, entonces hubiera sido ignorante, como ocurre en los demás hombres.

A lo segundo, digo que esto se entiende en cuanto a lo corporal o según la apariencia.

“¿Habría en él defectos?”, es decir, respecto de la culpa. De otro modo esta autoridad no probaría lo buscado por el Maestro.

“Ahora bien, tomó los defectos que tuvo: o bien para mostrar una verdadera humanidad –como el temor o la tristeza–, o para cumplir la obra para la que vino –como la pasibilidad y la mortalidad–, o para dar lugar a nuestra esperanza, en la desesperanza de la inmortalidad –como la muerte–”. Parece que la primera causa no es válida porque la verdadera humanidad pudo darse sin estos defectos, como sucedió en el primer estado y lo será en el último.

Tampoco parece que sea válida la segunda causa, porque la obra de la redención –para la que vino–, fue cumplida por la muerte. Luego no era preciso que asumiera el hambre, la sed y otras cosas de este tipo.

Tampoco parece que lo sea la tercera, porque la debilidad de quienes vino a salvar parece provocar más la desesperación que la salvación.

A lo primero, debe decirse que era necesario que mostrara la verdad de la humanidad, porque para la redención se exigía que fuese Dios y hombre. Y para nosotros no nos era conocida la humanidad según el estado primero ni nos será conocida ella según el último, sino sólo según el segundo; y en consecuencia fue preciso que asumiera los defectos que están en nosotros, según este estado.

A lo segundo debe decirse que los otros defectos que asumió, se sustentan en la misma causa –a saber: en la pasibilidad de la naturaleza– y por eso fueron asumidos juntamente con los defectos por los que completó la obra de la redención.

A lo tercero debe decirse que la debilidad de la carne no provoca la desesperación por la potencia de la divinidad añadida, sino que erige más la esperanza, pues al igual que en Él, también en nosotros la debilidad será eliminada.

“Por tanto, tú Señor Jesús te dueles por mis llagas, no por las tuyas”. En contra, también le dolieron sus llagas, como se dijo.

Además se indaga por cuáles tuvo más dolor: si por sus llagas o por las nuestras.

A lo primero debe decirse que la razón como tal no se dolía de sus llagas por el bien que se seguía de ello. En cambio sí sufría la sensitividad, como también la razón considerada como naturaleza.

A lo segundo debe decirse que no hay una sola noción para el dolor corporal de la pasión de Cristo y para el dolor del alma sensitiva [*dolor animalis*] que se llama tristeza, por el cual se compadecía de nuestros defectos, y por eso ambos no son comparables. Pero si se considera el dolor de la pasión del alma sensitiva, entonces debe decirse que

fue mayor el dolor de la compasión que el de la pasión, porque la caridad –por la que sufría por nuestros males–, predominaba sobre la igualdad de su complexión –por la que sufría su propia pasión–;además le era más precioso el honor divino –que nuestras culpas habían lesionado, en cuanto eran provocadas por nosotros–que su vida corporal. Y también como signo de todo esto soportó el dolor para eliminarlo.

"Alguien se entristece de un modo por la propasión, y de otro modo, por la pasión". Parece que en Cristo no hubo propasión, pues sobre *Mateo* (7, 5, 28) dice la *Glossa* que la propasión es un movimiento súbito al cual no se da consentimiento. Pero esto es pecado venial.

Además, parece que la tristeza siempre es una pasión por estar en el género de pasión.

Además, parece que nunca tiene lugar la pasión, según dice el Damasceno (*De fide,* II, 22) sino "el sentido de la pasión".

Debe decirse que la pasión comporta alguna mutación del que padece. Ahora bien, no se afirma que alguien sufre mutación en sentido absoluto cuando lo que en él es principal permanece inmutado. Por eso, hablando en sentido absoluto, cuando la razón no cambia en cuanto a su igualdad o equilibrio, no se la llama pasión, sino propasión, como una cierta pasión imperfecta. Y de este modo sí se dio en Cristo.

A lo primero debe decirse que, hablando en sentido estricto, la propasión es sólo una mutación de la parte inferior; por ello, cuando tal mutación tiene lugar en nosotros, no está preordenada por la razón. Por eso la *Glossa,* al hablar del estado de las potencias en nosotros dice que la propasión es un movimiento súbito. Ahora bien, en Cristo esto se dio de otra manera, como es evidente por lo dicho. Sin embargo, tampoco es verdadero que todo movimiento súbito de la sensibilidad sea pecado venial, sino sólo cuando tiende hacia algo ilícito que en Cristo no estuvo de ningún modo.

A lo segundo debe responderse que no se la llama pasión porque no es pasión perfecta, aunque se encuentra en el género de la pasión –como lo que es pequeño es considerado casi como nada–; según afirma el Damasceno, "la pasión en sentido propio tiene lugar cuando hay alguna magnitud perceptible".

A lo tercero debe decirse que el Damasceno habla de las pasiones corporales, no de las del alma.

"Dios Unigénito asumió a un hombre verdadero". Estas palabras de San Hilario parecen excluir de Cristo el dolor y el temor de la pasión; lo cual se resuelve de tres maneras: en la primera, algunos dicen que San Hilario se retractó de lo dicho. [Así lo señalaba Guillermo, obispo de París, que vio la epístola de la retractación, y que le fuera

enviada por alguno que la leyó]. Y esto parece probable por las autoridades que el Maestro [de las *Sententiae*] proporciona en el texto. De las cuales una comienza en: "Pregunto qué es estar triste «hasta la muerte»"; la otra es una pequeña nota[297] que comienza: "Si bien este género de pasiones" en la que dice expresamente que la humanidad de Cristo estaba sometida a estas debilidades, lo cual, empero, era negado en el Texto [de las *Sententiae*], como parece. En la segunda, otros dicen que se habla de Cristo en cuanto a la deidad, dado que discute contra los que, en estas palabras decían que el Hijo de Dios era criatura. Pero esto no está en consonancia con las palabras de la autoridad que hacen mención a la carne de Cristo. Según la tercera, ahora bien, la solución del Maestro consiste en que no quiso de ningún modo eliminar de Cristo el dolor mostrando sobre el dolor tres aspectos. El primero, el dominio del dolor, que es evidente cuando dice: "¿Qué clase de debilidad crees que dominaba a este cuerpo cuya naturaleza tuvo tanta potencia?". El segundo, el mérito del dolor, que es evidente cuando dice: "no se encontraba la forma de nuestra viciada debilidad". El tercero, la necesidad del dolor, que es evidente cuando dice: "Veamos si ese orden respecto a la pasión nos permite entender en el Señor la debilidad del dolor".

Según esto se resuelven las tres dificultades que parece haber en sus palabras. La primera es la que afirma: "Cristo recibió la fuerza de la pena sin sentir la pena". Esta frase se refiere a lo que está por encima de la naturaleza de la pasión, y que provoca el sentido de la pena, que es el dolor; lo cual no puede atribuirse al sentido exterior, porque así se defendería que dicho cuerpo es insensible. Sin embargo, es preciso que esto se entienda en cuanto al sentido de la razón que por estas pasiones no fue alterado en su equilibrio. Por eso se dice que en Él no dominó la pena; o incluso que el Verbo mismo no fue afectado por estas pasiones según la segunda solución –tal como parece defender la pequeña nota añadida. La segunda dificultad se lee cuando expresa: "no tuvo naturaleza para dolerse"; lo cual se afirma porque en esta naturaleza no se daba ninguna ordenación al dolor por lo debido al pecado, como ocurre en nosotros. De este modo antes afirmó que "al igual que nuestro cuerpo no tiene una naturaleza capaz de caminar sobre las aguas, así dice que el cuerpo de Cristo no tuvo la naturaleza para recibir nuestro dolor", pues esto no es propio de la naturaleza del cuerpo considerado en sí mismo, sino de la fuerza de la divinidad adjunta. La tercera dificultad se lee cuando afirma: "no puede suceder que su temor quede significado en las palabras cuya seguridad está respaldada por los hechos", donde parece excluir de Él el temor y, consiguientemente, la tristeza. Mas o bien esto debe resolverse como en la autoridad mencionada antes –que habla del temor en cuanto pasión y no en cuanto propasión–; o bien debe decirse que excluye la necesidad de temor. Pues también lo tenía en la razón porque habría excluido el temor y la tristeza de la sensibilidad, si lo hubiera querido pues, como se dijo, la sensibilidad es de suyo movida a la tristeza y al temor y a los opuestos, no sólo por la aprehensión de la imaginación sino también por la aprehensión de la razón.

"Pudo padecer pero no pudo ser pasible". En contra, Aristóteles en *De somno et*

vigilia (1) dice: "De quien es la potencia, de él es el acto". Luego el que padece es pasible. Mas debe decirse que padecer significa la pasión a modo de acto, por eso se refiere al supuesto, en cuanto es un supuesto de cualquier naturaleza. Y como la pasión está en Él por la naturaleza humana, por eso se dice que pudo padecer. Sin embargo, "pasible" significa la potencia para padecer que da forma a aquello a lo que se llama pasible. Pero como el Verbo en sí mismo no se encuentra informado por la potencia de padecer, por eso se dice que no pudo ser pasible, es decir, que lo fuera en sí mismo, aunque sí fuera pasible en virtud de la naturaleza asumida.

Distinción 16

PRESENCIA EN CRISTO DE ALGUNOS DEFECTOS DE LA NATURALEZA HUMANA, COMO PADECER Y MORIR

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Cristo cumplió la necesidad de nuestra naturaleza de padecer y morir*.

– *Distinción*: La necesidad de padecer y morir, como aptitud natural, procede de los principios intrínsecos y corpóreos; y en cuanto a la necesidad de soportar estos defectos, proviene de una naturaleza viciada y en pena de pecado. Pues por la gracia del estado de inocencia –en el que la naturaleza estaba fundada– el hombre no estaba sometido a la muerte.

– *Conclusión*: Cristo asumió nuestra necesidad de morir, la cual está en nuestra naturaleza, no para someterse a la necesidad, ni como algo contraído por el pecado, sino voluntariamente.

2. *Cómo tuvo Cristo los estados particulares de la naturaleza humana*.

Se habla de cuatro estados:

–1º antes del pecado, del que asumió Cristo la inocencia y la carencia de culpa;

–2º después del pecado junto con la pena, del que Cristo asumió la pena sin culpa;

–3º bajo la gracia, del que Cristo asumió la plenitud de la gracia;

–4º en la plenitud de la gloria, del que Cristo asumió el no poder pecar y la plenitud de la visión de Dios.

Texto de Pedro Lombardo

[1] *Si en Cristo hubo necesidad de padecer y morir, el cual es un defecto general.–* Ahora surge una cuestión suscitada por lo que se ha dicho anteriormente. Pues antes se dijo (d. 15) que Cristo asumió en sí nuestros defectos, excepto el pecado. Mas hay un defecto general del hombre que no es el pecado, a saber: la necesidad de padecer o morir; por eso nuestro cuerpo no es sólo mortal sino que también se le considera ‘muerto’, porque no sólo tiene aptitud de morir sino que tiene incluso necesidad de morir. De ahí que se cuestione si esa misma necesidad se dio en el cuerpo de Cristo.

Antes del pecado la mortalidad no fue un defecto en el hombre.– Pues respecto a la aptitud de morir que estaba en él no hay duda alguna, porque ella también estuvo en el hombre antes del pecado, cuando en él no había ningún defecto. Entonces esa mortalidad no fue un defecto en él, porque era propia de su naturaleza.

Si de aquel modo es un defecto en nosotros.– Por eso, no era condenable que algunos enseñaran que dicha mortalidad no es un defecto en nosotros, sino sólo que fuera defecto la necesidad de morir o padecer. Y a ésta también se la denomina mortalidad o pasibilidad, porque se dice que el hombre es ahora pasible o mortal no sólo por su aptitud sino también por necesidad (d. 15; II, d. 19).

Si el alma de Cristo tenía necesidad de padecer.– ¿Acaso en la carne de Cristo se encontraba este defecto? Y su alma, al existir como pasible antes de la muerte ¿tenía acaso necesidad de padecer? Pues si la necesidad de padecer o morir se hallaba en Cristo, no parece haber asumido nuestros defectos únicamente con voluntad de conmiseración.

Solución.– Al respecto puede decirse que Cristo asumió estos defectos voluntariamente, y no por necesidad de su naturaleza, al igual que asumió los otros; es decir, asumió la necesidad de padecer en el alma, a la vez que la de padecer y morir en la carne. En verdad él no tenía esta necesidad obligado por su condición [*ex necessitate suae conditionis*], porque era inmune al pecado, sino que la recibió de nuestra debilidad por su sola voluntad, poniendo “su tienda bajo el sol” (*Salmo,* 18, 6), es decir, bajo la mutabilidad y esfuerzo de lo temporal. Por esto la *Glossa interlineal* a *Hebreos* (9, 27-28) dice que como en todos los demás hombres por derecho y ley natural “está establecido que muramos una sola vez”, así “también Cristo”, por la misma necesidad y por derecho natural “se ofreció una sola vez”, y no varias. Y dice “por derecho natural”, no porque contrajera este defecto por la naturaleza de su condición –el cual tampoco en nosotros proviene de la naturaleza, tal como fue instituida con anterioridad, sino de ella en cuanto viciada por el pecado–. Así, a este defecto se le dice natural porque arraigó como por naturaleza, siendo difundido en todos.

[2] *Los estados del hombre y qué toma Cristo de cada uno*.– Debe destacarse ahora que Cristo tomó algo de cada estado del hombre, porque vino a salvarnos a todos (*Mt.,* 18, 11; *2 Cor.,* 5, 15). Pues son cuatro los estados del hombre. El primero, el estado anterior al pecado. El segundo, el estado posterior al pecado y anterior a la gracia. El tercero, el estado bajo la gracia. Y el cuarto, el estado en la gloria. Del primer estado tomó la inmunidad del pecado, por eso San Agustín al exponer lo de San Juan Evangelista "el que vino de lo alto está sobre todos" (*Jn.,* 3, 31) en la *Glossa ordinaria,* dice que Cristo vino "de lo alto", es decir, "de la altura de la naturaleza humana antes del pecado, porque desde esa altura el Verbo de Dios asumió la naturaleza humana, no asumiendo la culpa, sino asumiendo la pena". Pero asume del segundo estado la pena y otros defectos; del tercero la plenitud de la gracia; del cuarto el no poder pecar y la perfecta contemplación de Dios. En realidad tuvo al mismo tiempo algunos bienes del estado itinerante junto con los bienes de la patria [celestial], como también ciertos males del estado itinerante.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de considerar los defectos que Cristo asumió con la naturaleza humana, ahora el Maestro se pregunta por el modo que los defectos tuvieron en Cristo, es decir, si en Cristo hubo necesidad de padecer o morir, y divide esto en dos partes. En la primera parte, considera la cuestión, mostrando que Cristo asumió la necesidad de morir. Y dado que la necesidad de morir es propia del segundo estado, por ello, en la segunda parte, muestra que Cristo tomó algo de cada estado, en "Debe destacarse ahora".

Sobre la primera parte, hace tres cosas. La primera, plantea la duda; la segunda, la resuelve en: "Al respecto puede decirse"; la tercera, confirma la solución en: "Por esto la *Glossa interlineal* a *Hebreos* dice".

Cuestión 1

Aquí surgen dos cuestiones: la primera, sobre la necesidad de morir que Cristo asumió del segundo estado; la segunda, sobre lo que Cristo obtuvo del último estado, pues antes trató de lo relativo a la inmunidad del pecado y a la plenitud de la gracia, que corresponden a los otros estados. Acerca de la primera se preguntan tres cosas: 1. Si la necesidad de morir proviene sólo del pecado o también de la naturaleza; 2. Si Cristo tenía necesidad de morir; 3. Si esta necesidad estuvo bajo la voluntad humana.

Artículo 1: Si la necesidad de morir le adviene al hombre sólo por el pecado
(I-II, q85, a5 y a6; II-II, q164, a1)

OBJECIONES

1. Parece que la necesidad de morir le adviene al hombre sólo por el pecado, pues en *Romanos* (8, 10) se dice: "El cuerpo ha muerto por el pecado", esto es, está sujeto a la necesidad de morir. Luego, etc.

2. En la naturaleza humana la muerte es consecuencia de la culpa, pues en *Romanos* (5, 12) se dice: "por el pecado, la muerte". Pero la necesidad de pecar se introdujo en el hombre sólo por el pecado. Luego también se introdujo así la necesidad de morir.

3. Según la naturaleza, la materia debe ser proporcionada a la forma. Pero la forma del cuerpo humano, es decir, el alma racional, es incorruptible. Por tanto también lo es el cuerpo humano. Luego la necesidad de morir no proviene de la naturaleza sino del pecado.

4. El cuerpo humano alcanza en grado máximo la igualdad del compuesto o lo mixto, tal como enseñan los filósofos. Pero allí donde hay igualdad en lo mixto, si uno de los contrarios no predomina sobre el otro, no se puede obrar para corromper ese mixto. Luego el cuerpo del hombre es incorruptible por naturaleza, y así se concluye lo mismo que antes.

5. La pena sólo se introdujo por el pecado. Pero la muerte y la necesidad de morir son cierta pena, porque todo lo terrible es algún castigo, y la muerte es el fin de lo terrible, como se dice en *Ethica* (III, 9). Luego ellas provienen únicamente del pecado.

EN CONTRA, todo compuesto de contrarios tiene por naturaleza necesidad de corrupción. Pero el l cuerpo humano es de esta clase. Luego en cuanto a su naturaleza tiene necesidad de morir.

Además, tal como se prueba en *De caelo et mundo* (I, 12) lo que es generable es naturalmente corruptible y tiene necesidad de corrupción. Pero el cuerpo humano por naturaleza es generado. Luego naturalmente tiene necesidad de corrupción.

Además, los elementos que están en el cuerpo humano son de la misma especie que las otras partes de los elementos. Ahora bien, los elementos que llegan a mezclarse en los otros cuerpos son necesariamente corruptibles según la naturaleza. Por tanto, también los elementos que se encuentran en el cuerpo humano. Pero por la corrupción de los componentes se corrompe el compuesto. Luego el cuerpo humano, en cuanto a la naturaleza, tiene necesidad de morir.

SOLUCIÓN

La necesidad de morir en el hombre se debe, en parte a la naturaleza, y en parte al

pecado. A la naturaleza, porque el cuerpo del hombre se compone de contrarios, los cuales de suyo obran y padecen entre sí, por lo cual se produce la disolución del compuesto. Sin embargo, en el estado de inocencia había en el alma un cierto don gratuitamente dado por Dios [*gratis datum*] para que estuviera fuera del modo que tenían las demás formas, según el modo indefectible de su vida, y concediera al cuerpo el modo según el cual ella misma es incorruptible, y no según el modo corruptible del cuerpo. Mientras, el alma permanecía sujeta a Dios y el cuerpo se sujetaba enteramente a ella, y no podía darse en el cuerpo ninguna disposición que impidiera la acción vivificante del alma. Pero debido al pecado se perdió ese don y por eso la naturaleza humana –como dice Dionisio en *De ecclesiastica hierarchia* (3, 11)– quedó abandonada al estado que le correspondía por la naturaleza de sus principios, según se dijo de él "eres polvo y al polvo volverás" (*Gén.,* 3, 19). Por eso, después del pecado la necesidad de morir se encuentra en el hombre por causa del pecado, al eliminarse el impedimento –que era la gracia de la inocencia–, y debido a la naturaleza de la materia, siendo esto lo que de suyo introduce la necesidad de la muerte.

RESPUESTAS

1. Se dice eso porque por el pecado se eliminó lo que impedía la muerte.

2. El pecado no se encuentra en el hombre por causa de ninguno de los principios naturales; más bien, es contrario a la naturaleza de la razón. Por eso, los casos del pecado y de la muerte (que se deriva de algún principio material) no son semejantes.

3. La materia debe ser proporcionada a la forma, no porque tenga las condiciones de la forma, sino porque está dispuesta a recibir la forma según su modalidad, por lo que, si el alma del hombre es inmortal, no es preciso que el cuerpo sea inmortal en cuanto a su naturaleza.

4. Es imposible que los cuerpos mixtos alcancen tanta igualdad que uno de los contrarios no predomine; de otra manera no se realizaría la mezcla, a no ser que uno obrara predominando sobre el otro llevándolo al punto medio, al cual el otro se resiste. Y principalmente, en el cuerpo humano es preciso que el calor predomine en virtud de las operaciones del alma –que necesitan el calor como instrumento, según se dice en *De anima* (II, 4).

5. Debe decirse que la muerte o la necesidad de morir es una cierta pena por comparación con el estado de inocencia en el cual no se podía morir. Sin embargo, si al inicio de la condición humana, el don de la gracia no hubiera sido otorgado a la naturaleza humana, entonces la necesidad de morir habría quedado como un defecto natural y no como pena –según probó ya el Maestro [de las *Sententiae*] citando las palabras de San Agustín en la distinción anterior–. Por eso, dado que los filósofos no conocieron ese don, Séneca dijo que "la muerte es algo de la naturaleza humana, y no una pena".

Artículo 2: Si en Cristo hubo necesidad de morir
(III, q14, a2)

OBJECIONES

1. Parece que en Cristo no hubo necesidad de morir, pues la necesidad comporta coacción. Pero lo que forma parte de la potestad de uno no es coaccionado. Así pues, al decir Cristo de sí mismo en *Juan* (10, 18) "tengo el poder de ofrecer mi alma", parece que no estaba en Él la necesidad de morir.

2. Cristo murió porque quiso, como se dice en *Isaías* (53, 7). Pero en Él no estaba la necesidad de querer. Luego tampoco la necesidad de morir.

3. La necesidad de morir proviene del pecado, pues sobre lo que se dice en *Romanos* (8, 10): "El cuerpo ha muerto por el pecado" comenta la *Glossa* "sujeto a la necesidad de morir". Pero en Cristo no hubo pecado. Luego tampoco hubo necesidad de morir.

4. En la distinción anterior dijo el Maestro que San Hilario elimina de Cristo la necesidad de dolerse. Pero la muerte siguió al dolor de la pasión. Luego tampoco en Él estuvo la necesidad de morir.

5. El que es más poderoso no padece necesariamente por uno menos poderoso. Pero Cristo fue más poderoso que cualquier otro que provocara la pasión o la muerte. Luego Él no tuvo necesidad de morir o padecer.

EN CONTRA, en *Romanos* (3, 8) se dice: "Dios envió a su Hijo en una carne similar a la del pecado". Pero la condición de la carne por el pecado es que tenga necesidad de morir, necesidad que sin embargo no es pecado. Luego ella estuvo en la carne de Cristo.

Además, en *Hebreos* (2, 17) se dice que en la pasión fue similar a sus hermanos –es decir, a los demás hombres–. Pero la madre, de la que Cristo tomó la carne, y los demás hombres tienen necesidad de morir y de padecer. Luego también en Cristo hubo tal necesidad.

Además, la necesidad de morir o de padecer es un defecto que se deriva de toda naturaleza humana, y no es una culpa que comporte una disminución de gracia –pues sólo se da por parte del cuerpo–. Pero Él asumió todos estos defectos, como ya se dijo (d. 15, q. 1, a. 1). Luego también asumió la necesidad de morir.

SOLUCIÓN

Según Aristóteles (*Perih.,* II, 2) lo necesario es lo mismo que lo que es imposible que no sea. Por eso, la necesidad excluye la potencia a lo opuesto. Pero la potencia a lo opuesto puede excluise por tres razones. La primera, porque tal potencia es contraria a la naturaleza de esa cosa, como la potencia de defectibilidad es contraria a la naturaleza divina; por eso decimos que Dios es eterno necesariamente. Y ésta es la necesidad

absoluta. La segunda, la que se excluye por algún impedimento y ésta es la necesidad de coacción. La tercera, porque aquello a lo que pertenece la potencia es contrario al fin buscado, como no curarse es contrario a sanarse; y por esto decimos que no puede no curarse, si debe sanarse. Y ésta es la necesidad debida a la condición del fin.

Mas la necesidad de padecer o morir puede serle atribuida a Cristo de dos modos. El primero, porque de la naturaleza humana puede eliminarse la potencia de no morir, y así ésta se le atribuye verdaderamente a Él, porque la naturaleza humana en cuanto al estado de su capacidad de padecer [*passibilitatis*] –en el que Cristo la había asumido–, no tenía la potencia de no morir. Por eso, Cristo en cuanto a la naturaleza humana tuvo necesidad de morir. De un segundo modo puede eliminarse de Cristo la potencia de no morir, y es en virtud de la persona. Y así se le atribuye falsamente a Él, porque la potencia de la divinidad de Cristo podía rechazar todo lo que provocara la muerte o la pasión.

No obstante había en Cristo necesidad de padecer, incluso en cuanto a la persona, por razón del fin, es decir: si quería liberar al género humano redimiéndolo. Por eso algunos dicen que Cristo tuvo necesidad de padecer, considerando a la naturaleza humana; otros en cambio dicen que sólo tuvo dicha necesidad por la condición del fin, mirando a la persona divina. Pero dado que la muerte está en Cristo en virtud de la naturaleza humana, por eso como en sentido absoluto concedemos que Cristo ha muerto, de manera similar podemos conceder en sentido absoluto que tuvo necesidad de morir, no sólo por la causa final, sino también como necesidad absoluta, de manera que hubiera muerto incluso si no lo hubieran matado, como algunos afirman. [Por eso San Agustín afirmó en *De peccatorum meritis* (c. 29) "Si no hubiera sido matado, hubiera muerto naturalmente" y hubiera realizado la obra de la redención al igual que la realizó mediante la pasión"]. Según esto, tuvo necesidad de coacción en cuanto a la muerte violenta que padeció.

RESPUESTAS

1. Como el Maestro dirá en la distinción 21, Cristo habló de la potestad de la divinidad que permanecía en Él.

2. Cuando se dice "Cristo ha muerto porque quiso", aquí "porque" puede significar la causa. Y esto o en relación con la muerte en sentido absoluto, y en este sentido se refiere a la voluntad de la divinidad; o en relación con la muerte sufrida con violencia, y en este sentido se refiere a la voluntad humana por la cual voluntariamente se ofreció a sus perseguidores. Además, también puede indicar concomitancia, y en este sentido se refiere también a la voluntad humana, por la cual aceptó la muerte, y esto excluye la necesidad de morir, porque lo mismo sucedió en Pedro y en los demás santos.

3. La necesidad de morir adviene a la naturaleza humana no sólo por el pecado, sino también por otras cosas que pudieron estar en la naturaleza humana, como se dijo. Por

eso Cristo pudo asumir este defecto sin pecado, y otros semejantes.

4. El Maestro en lo que precede quiso excluir de Cristo la necesidad de padecer, en virtud de la persona.

5. El clavo y la lanza fueron, bajo un cierto respecto, más fuertes que el cuerpo de Cristo: en cuanto el clavo tenía dureza, que es algo que pertenece a la potencia natural, y la carne de Cristo fue blanda, lo cual es algo que pertenece a la natural impotencia, según afirma Aristóteles en *De praedicamentis* (8).

Artículo 3:Si en Cristo la necesidad de morir o padecer estuvo sometida a la voluntad humana

OBJECIONES

1. Parece que en Cristo la necesidad de padecer o morir estuvo sometida a la voluntad humana, pues nada sigue a una voluntad precedente salvo lo que está bajo la voluntad. Pero el Damasceno dice en *De fide* (III, 20) que “las cosas naturales seguían en Cristo a la voluntad”. Luego si la necesidad de morir fue de algún modo natural en Cristo, estaba bajo su voluntad.

2. Como las potencias inferiores se encuentran bajo la razón, así el cuerpo está bajo el alma. Pero las potencias inferiores en Cristo obedecían y se sujetaban enteramente a la voluntad racional. Luego también pasa así en el cuerpo en cuanto a todo lo que en él pudiera suceder, el cual se sujetaba a la voluntad del alma.

3. Dice Avicena en *VI Naturalium* que en el alma de algún varón espiritual, la materia obedece más que los agentes contrarios en la naturaleza. Pero el alma de Cristo fue máximamente espiritual. Luego como en su cuerpo la muerte tuvo lugar por algún agente contrario, parece que su voluntad humana podía repeler la muerte que era provocada por esos sufrimientos.

4. Por su voluntad humana, en virtud de la gracia de la sanación que tuvo en abundancia, a otros otorgaba la salud, como en *Mateo* (8, 3) dice al leproso: “Quiero, sé limpio”. Pero Cristo no podía hacer menos en su propio cuerpo que en el ajeno. Luego también, según su voluntad humana, podía preservar su propio cuerpo de las lesiones y de la muerte.

5. Más virtud hubo en el alma de Cristo que en cualquier otra criatura. Pero alguna virtud de la criatura puede preservar el cuerpo de la muerte, como el árbol de la vida. Luego con mayor razón lo podía hacer el alma de Cristo.

6. Moisés, por la fuerza de la contemplación divina, ayunó cuarenta días durante los cuales –como parece– preservaba su cuerpo de la muerte por inanición debido a la fuerza del alma. Pero en Cristo el alma fue mucho más poderosa que en Moisés, porque tuvo mayor gloria en comparación con la de Moisés, según se dice en *Hebreos* (3, 3). Luego su alma podía conservar el cuerpo inmune de toda corrupción.

EN CONTRA, el cuerpo humano sólo se preserva enteramente de la muerte o por la gracia de inocencia –como en el primer estado–, o por la gloria –como en el último estado–. Pero dar ambos estados compete sólo a Dios. Luego el alma de Cristo no podía preservar su cuerpo de la corrupción, y de esta manera no se le sometía la necesidad de morir.

Además, la naturaleza corruptible como tal no puede hacerse incorruptible. Pero el

alma de Cristo no tenía poder sobre lo que está por encima de la naturaleza. Luego como su cuerpo era corruptible, no podía su alma preservarlo de la corrupción.

Además, hacer milagros es signo de omnipotencia. Pero el alma de Cristo no tuvo omnipotencia. Por tanto, no pudo por su propia virtud hacer ningún milagro. Ahora bien, que el cuerpo corruptible no se corrompa es completamente milagroso. Luego esto no se sujetaba a la voluntad del alma de Cristo.

SOLUCIÓN

Sólo el que instituyó y ordenó la naturaleza tiene el poder de cambiar la ley y el curso impuesto a la naturaleza, que solo Dios hizo. Por eso, ni virtud corporal ni espiritual alguna, del alma o del ángel, e incluso tampoco del alma de Cristo, pudo producir un cambio de la ley natural impuesta por Dios, sino sólo a modo de oración o de intercesión. Por eso, fue signo de la divinidad de Cristo el que por su imperio realizaba perfectamente los signos o manifestaciones, y mediante la oración, como los otros santos. Por consiguiente, como según la ley y el curso de la naturaleza la muerte alcanzó al cuerpo de Cristo –según se dijo–, y como expresa el Maestro [de las *Sententiae*] en el Texto, debe afirmarse que la necesidad de morir en Cristo no se sujetó a su voluntad humana, sino sólo a la divina, como señala una de las opiniones.

RESPUESTAS

1. Las palabras de Damasceno deben entenderse de la voluntad divina que tuvo la persona de Cristo.

2. Las fuerzas [*vires*] sensibles tienen de suyo aptitud para obedecer a la razón, y cuanto más perfecta fuera la capacidad [*virtute*] que tuviese la razón, tanto más la obedecerían. Y como Cristo tuvo una capacidad perfectísima, estas fuerzas se le sometían enteramente a Él en lo que concierne a la razón. Pero las fuerzas naturales o del alma vegetativa, o incluso también del cuerpo, no son aptas de suyo para obedecer a la razón; por eso no es un argumento semejante.

3. Avicena sostiene que el mundo fue hecho por Dios por medio de los ángeles, por eso sostiene que la materia obedece al espíritu angélico a la menor indicación de éste, y en consecuencia al alma en cuanto es semejante a los ángeles. Ahora bien, esto es contrario a la fe y a lo dicho por otros filósofos, quienes expresan que los ángeles no pueden producir ningún efecto en las cosas inferiores a no ser mediante el movimiento del cielo. Y también es contrario a la fe en cuanto a algo que pueden hacer los ángeles: al servirse de las fuerzas de las cosas naturales para mover a las inferiores, como es evidente por lo dicho (II, d. 8, q. 2, a. 5). Por consiguiente, en este punto no debe presentarse la autoridad de Avicena.

4. Cristo tampoco podía hacer los milagros de sanación en virtud de la humanidad sino por la divinidad unida a él.

5. El árbol de la vida no podía conferir principalmente la inmortalidad sino que eliminaba algo de lo que se seguía la corrupción, es decir, aquello que no es apropiado del alimento ingerido, tal como ha sido señalado (II, d. 19).

6. Aunque Moisés no sufriera por el ayuno de cuarenta días debido a que las fuerzas sensibles estaban en suspenso debido a la contemplación de Dios, sin embargo el calor natural obraba, y algo perdía, aunque no mucho, porque cuando las fuerzas intelectivas contemplan con intensidad, incluso las fuerzas naturales son impedidas en sus acciones. O incluso si no sufría de inanición, no sucedió así sino por el poder divino, que hizo un milagro.

Cuestión 2

Se investiga a continuación si con la necesidad de morir pudo tener lo que pertenece al estado de gloria. Y como ya se habló de lo que pertenece a la gloria del alma, entonces ahora se indaga lo que pertenece al estado de gloria del cuerpo, lo cual mostró en la transfiguración (*Mt.*, 17, 1-10). Al respecto se preguntan dos cosas: 1. Si esa claridad o luminosidad fue verdadera o imaginaria; 2. Si fue gloriosa.

Artículo 1: Si aquella luminosidad en la transfiguración fue verdadera o imaginaria

OBJECIONES

1. Parece que aquella luminosidad [*claritas*] no fue verdadera, pues se dice que algo es transfigurado porque aquello verdaderamente no está en él, como se lee en *2 Corintios* (11, 14) que "el ángel de Satanás se transfiguró en ángel de luz". Pero Cristo se dice transfigurado en cuanto mostró aquella luminosidad, como es evidente en *Mateo* (17, 1-10). Luego aquella luminosidad no estaba verdaderamente en él.

2. Sobre *Lucas* (9, 27): "no gustarán la muerte antes de que vean el reino de Dios", afirma la *Glossa* de Beda: "esto es, la glorificación del cuerpo en la representación imaginaria de la futura beatitud". Pero lo que es imaginario no es verdadero. Luego aquella luminosidad no estaba en él según la verdad.

3. Es imposible que un mismo cuerpo sea a la vez opaco y luminoso. Pero según la verdad real el cuerpo de Cristo era opaco. Luego la luminosidad no se encontraba en Él según la verdad real.

4. La luminosidad sensible corrompe la visión en grado sumo. Pero dicha luminosidad fue máxima, según *Mateo* (17, 2): "su cara resplandeció como el sol"; y comenta la *Glossa* de San Jerónimo: "Dios no puede en esta vida hacer algo tan luminoso". Luego, como los ojos de los apóstoles no fueron lesionados por la visión de esta luminosidad, ésta no fue sensible sino sólo imaginaria.

5. Los testimonios de la transfiguración se acomodaron a la transfiguración. Pero sobre lo que dice *Lucas* (9, 30): "aparecieron Moisés y Elías", la *Glossa* afirma: "debe saberse que allí no se aparecieron los cuerpos o almas de Moisés o Elías, sino que esos cuerpos fueron formados en una criatura sometida. Pues puede creerse que esto fue hecho por el ministerio angélico, de manera que los ángeles asumieron las personas de ellos". Luego tampoco fue verdadera la luminosidad según la cual fue hecha la transfiguración, sino que fue imaginaria.

EN CONTRA, dice San Agustín –y ya se afirmó antes, en la distinción anterior–, que si algo de lo que narra el Evangelio de Cristo no fue verdadero, tampoco es preciso decir que lo demás que narra sea verdadero. Luego si la luminosidad no fue verdadera –como narra el Evangelio–, resta decir que tampoco comió verdaderamente, y que verdaderamente no padeció; lo cual es herético.

Además, en las obras de la verdad no debe creerse que algo se haya hecho de modo falso y prodigioso. Ahora bien si esa luminosidad no hubiera sido verdadera, sería algo prodigioso, alucinando a los ojos. Luego esto no debe afirmarse de ningún modo.

Además, sobre lo de *Lucas* (9, 33): "hagamos tres tiendas", la *Glossa* dice que

Moisés y Elías fueron testimonios venidos del cielo. Pero no serían verdaderos testimonios si no hubieran estado verdaderamente allí. Luego estuvieron verdaderamente allí, y así verdaderamente allí hubo luminosidad.

SOLUCIÓN

Esa luminosidad, en cuanto existía verdaderamente en el cuerpo de Cristo, fue una luminosidad sensible, a fin de mostrar la luminosidad que había prometido a los santos después de la resurrección futura, diciendo: "los justos resplandecerán como el sol en el reino de sus Padres" (*Mat.,* 13, 43).

RESPUESTAS

1. 'Figura' se dice de dos modos. El primero, como cualidad que resulta de la delimitación de la cantidad. Y según esta manera no se afirma que Cristo fue transfigurado, porque en Él los contornos del cuerpo eran los mismos. Y como la figura de una cosa se pone como signo de ella –según es evidente en las imágenes que principalmente se hacen según la representación de una figura–, por eso, según el segundo modo, el nombre de figura se trasladó para indicar así cualquier signo que se pone para significar algo por su semejanza con otra cosa. Esto puede hacerse tanto sobre aquello que está en la verdad real, como de una cosa que sea imagen o figura de otra, o incluso de aquello que se encuentra solamente en la imaginación. Ahora bien, se dice que Cristo se transfiguró porque asumió verdaderamente y por un tiempo, como figura de la luminosidad futura, la luminosidad que habrá en los santos.

2. Beda dice que imaginario no es sólo lo que está en la imaginación, sino lo que es imagen y figura de otro.

3. No hay inconveniente en que aquello que en sí es opaco interiormente tenga luminosidad en la superficie o en la extensión, al igual que el bronce pulido; o que la tenga por algo extrínseco que se superpone, como por la reverberación del sol o de algo semejante. Y así hubo luminosidad en Cristo, no ciertamente una superpuesta por algún cuerpo superluminoso, sino dada milagrosamente por el mismo Dios.

4. Aquella luminosidad era semejante a la del cuerpo glorioso, la cual no destruye la visión, sino que más bien la acaricia. Por eso en *Apocalipsis* (21, 11) se la compara a la luminosidad del jaspe, cuya visión acaricia y deleita. Y ciertamente esto acontece porque es una luminosidad de un género distinto a la de la luminosidad natural, pues proviene de la luminosidad del alma espiritual, que no corrompe la proporción entre el ojo y la fuerza del alma, sino que más bien la conforta. Por eso lo que dice San Jerónimo de que Dios no podría en esta vida hacer algo tan luminoso, debe entenderse de la luminosidad de esta vida, es decir, de la natural, la cual no es comparable a la luminosidad de la patria celestial ya que es de otro género.

5. Esa *Glossa* fue mencionada por el Maestro [de las *Sententiae*], por ello debe decirse que los dos aparecieron verdaderamente allí, Elías en alma y cuerpo, y Moisés

sólo en el alma; y pudo aparecer o bien por asumir algún cuerpo –tal como aparecen los ángeles–, o porque tiene el poder –sobre todo por mandato de Dios– para producir en los ojos alguna especie que represente a ese hombre del cual es el alma.

Artículo 2: Si esa luminosidad fue gloriosa
(III, q45, a2)

OBJECIONES

1. Parece que esa luminosidad no fue gloriosa, pues sobre lo de *Mateo* (17, 2): "fue transfigurado", etc., dice la *Glossa* de Beda: "en el cuerpo mortal muestra no la inmortalidad sino una luminosidad semejante a la futura inmortalidad". Pero la luminosidad gloriosa es la de la inmortalidad. Luego esa luminosidad no fue gloriosa.

2. Lo mismo no puede estar sujeto a las penalidades y a la gloria. Pero el cuerpo de Cristo estaba sujeto a las penalidades. Luego en él no podía haber luminosidad gloriosa.

3. Si se dijera que esa luminosidad redundaba de la gloria de su alma, podría replicarse, en contra, que en *2 Corintios* (3, 7) se dice que había tanta luminosidad en el rostro de Moisés que sólo podía ser mirado estando velado. Y sobre *Mateo* (1, 25): "no la conocía hasta que parió", dice la *Glossa* que "José no podía mirar cara a cara a María, a la que el Espíritu Santo había colmado". Pero María y Moisés no tenían el alma glorificada. Luego no es verdadero que esa luminosidad procediera de la glorificación del alma.

4. La luminosidad no es la única propiedad del cuerpo glorioso sino también lo es la levedad, la impasibilidad y la sutilidad. Así pues, si hubiera asumido la luminosidad, que es propiedad del cuerpo glorioso, también debería haber asumido las demás propiedades.

5. La luminosidad gloriosa no se presenta ante el ojo no glorificado. Pero los ojos de los apóstoles que vieron la luminosidad de Cristo no estaban glorificados. Luego esa luminosidad no fue gloriosa.

6. La luminosidad gloriosa no es algo natural al cuerpo. Pero esa luminosidad fue natural para el cuerpo de Cristo, lo cual es evidente por las palabras de San Hilario antes mencionadas: "Si del cuerpo del Señor solo es esta naturaleza que por su capacidad puede caminar sobre las aguas, calmar el mar y traspasar construcciones ¿por qué juzgamos a la carne concebida por el Espíritu Santo, mediante la naturaleza del cuerpo humano?". Y en la *Glossa* a *Mateo* (17) se dice: "muestra la especie que tenía por naturaleza sin perder la carne, la cual había asumido voluntariamente". Luego esa luminosidad no fue gloriosa.

7. Aquella luminosidad no sólo estuvo en el cuerpo de Cristo sino también en su vestimenta, como es evidente por el texto del Evangelio (*Mt.,* 17, 2). Pero en la vestimenta no podía haber una luminosidad gloriosa. Luego tampoco ella estuvo en el cuerpo de Cristo.

EN CONTRA, sobre lo de *Filipenses* (3, 21): "configurado al cuerpo en la

luminosidad", dice la *Glossa interlineal*: "Nos haremos semejantes a la luminosidad que tuvo en la transfiguración". Pero nos asemejaremos a la luminosidad gloriosa. Luego entonces tuvo luminosidad gloriosa.

Además, sobre *Mateo* (17) dice la *Glossa* (*vetus interlin.*): "apareció en esa luminosidad que tendrá una vez finalizado el juicio". Pero entonces tendrá la luminosidad de la gloria. Luego también entonces apareció en ella.

Además, la luminosidad no gloriosa no muestra la gloria de la resurrección. Pero Cristo fue transfigurado para mostrar la gloria de la resurrección, como se dijo. Luego la luminosidad era gloriosa.

SOLUCIÓN

Hugo de San Víctor (*De Sacram.,* II, 8, 3) e Inocencio III (*De myst.,* IV, 12; *Serm. de temp.,* XIV) dicen que Cristo asumió todas las propiedades o dotes del cuerpo glorificado aun cuando portaba un cuerpo pasible, aunque en Cristo no tenían propiamente el sentido de dote. Como la delicadeza en la natividad cuando salió del útero virginal, permaneciendo intactos los recintos del pudor, la levedad cuando caminó sobre las olas del mar, la luminosidad en la transfiguración, la impasibilidad en la cena, cuando dio su cuerpo como comida a los discípulos, y lo dio sin dividirlo. Y esto no puede entenderse referido a las cualidades o hábitos del cuerpo glorioso que son contrarias a las condiciones y a las propiedades de los cuerpos pasibles. Pues antes de la resurrección, Cristo siempre tuvo un cuerpo pasible. Y no se debió a la impasibilidad el que su cuerpo no se dividiera cuando lo dio a comer a sus discípulos: porque no lo dio a comer en la propia especie sino en la especie del pan en la que se hacía la fracción. Por eso, como los contrarios no se dan a la vez en lo mismo, no podía tener entonces las cualidades del cuerpo glorioso, sino que los actos de esas propiedades estuvieron en él no como procediendo de algo inherente sino de manera sobrenatural, por milagro divino, tal como dice Dionisio en la *Epistola ad Caium* (IV): "obra por encima del hombre en aquello que es propio de los hombres, y esto lo muestra la Virgen al concebir sobrenaturalmente, y el agua inestable al sostener el peso de unos pies materiales y terrenos".

Entonces debe decirse que ese fulgor [*fulgor*] no provino de alguna propiedad del cuerpo glorioso existente en el cuerpo de Cristo, sino que fue inducido en el cuerpo de Cristo de manera milagrosa y divina. Sin embargo, ese fulgor fue del mismo género que el fulgor de los cuerpos glorificados, aunque no tan perfecto; al igual que la caridad presente en esta tierra se asemeja a la caridad de la patria celestial.

Mas en Moisés la luminosidad fue similar a la de la patria celestial, al igual que la fe es semejante a la visión, si bien no tiene el mismo género. Por eso lesionaba la vista de quienes la miraban, cosa que no ocurrió en la luminosidad de Cristo. La razón de esto es porque el alma de Cristo estaba glorificada, pero no el alma de Moisés. En consecuencia, también a su cuerpo podía atribuirse adecuadamente la luminosidad gloriosa, y no al

cuerpo de Moisés, para que la gloria no estuviera antes en el cuerpo que en el alma.

RESPUESTAS

1. Por esa *Glossa* se defiende que no tuvo el hábito de la luminosidad como en los cuerpos inmortales, sino que por milagro divino fue un acto de similar esplendor.

2. Por lo mismo es patente la respuesta a la segunda objeción.

3. No puede suceder que la luminosidad estuviera en el cuerpo proveniente de la gloria del alma, ya que el alma de Cristo todavía era pasible en ese sentido porque era forma del cuerpo. De ahí que la gloria no se derramaba al cuerpo, como se dijo.

4. Cristo mostró también los actos de otras dotes, aunque de diferente manera, como ya se dijo. Pero según aquellos actos no se dice que fue transfigurado, ya que las otras dotes no son pertinentes para el aspecto que juzgamos, que es sobre todo la figura, como la luminosidad por la que algo es visto en sí mismo.

5. Esto se entiende cuando el cuerpo glorioso no quiere mostrarse.

6. Se dice que aquella luminosidad fue natural en él, en cuanto ese cuerpo estaba ordenado a tenerla, al igual que se consideran naturales las virtudes del alma. O también se dice que fue natural en cuanto era conforme a la luminosidad del alma, o en razón de la divinidad.

7. En la vestimenta estaba el esplendor que procedía de la luminosidad del cuerpo.

Exposición del Texto de Pedro Lombardo

"Como en todos los demás hombres". Se tiene en cuenta la semejanza en cuanto en los demás hombres se encuentra, por naturaleza, la necesidad de morir, y no porque se encuentre en ellos en cuanto procede del pecado.

"Pues son cuatro los estados del hombre". En contra, Boecio en *De persona et duabus naturas* (8) asigna tres estados. Mas debe decirse que Boecio asigna el estado de la naturaleza humana principalmente en cuanto a las condiciones del cuerpo; el cual, ciertamente, en el primer estado era animal, en el segundo corruptible y en el tercero espiritual. Sin embargo el Maestro [de las *Sententiae*] atiende principalmente a las condiciones del alma, como es evidente.

"La inmunidad del pecado". No en cuanto a la potencia de pecar, sino en cuanto al acto. Boecio dice que sobre el primer estado asume las cosas que corresponden a la vida animal –por ejemplo, comer, dormir y similares–.

La voluntad humana de Cristo y su eficacia

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Muestra la doble voluntad de Cristo.*

– En Cristo hay dos voluntades: divina y humana, y en la naturaleza humana hay apetito sensible y razón superior e inferior, como es evidente en *Mateo* (26).

– Se muestra la diferencia de voluntad divina de la superior que le reconfortaba) y la inferior (que temía la muerte), aunque ella no era viciosa, porque no había un espíritu concupiscible contrario sino que le estaba sometido.

2. *Cómo oró alguna vez y no quiso pedir.*

La voluntad sensible querefugiaba de la muerte no siempre pidió lo que quiso, sino que también la voluntad superior que siempre se conformaba con la voluntad divina, siempre pidió a la divina. Por muchas autoridades como Beda, San Agustín, San Ambrosio, prueba que había dos voluntades en Cristo, aunque las negó Macario y fue condenado por el concilio.

Por qué rezó lo que no valía pedir? Como dándonos la forma para pedir a Dios en el momento de la perturbación, y someter nuestra voluntad a la divina. Pues el bien era lo que la sensualidad apetecía, a saber, conservar la vida, pero mejor era para la salud del hombre que moría.

3. *Resuelve algunas expresiones de San Ambrosio y San Hilario.*

Propone la expresión de San Ambrosio que significa que Cristo había dudado sobre la potencia del Padre dl hombre, no como Dios ni como hijo, sino como hombre.

Se responde que no debe entenderse como si dudó realmente, sino que actuó al modo del que duda (gessit more dubitantis).

Segundo respone a San Hilario: que no oraba por Él sino por los hombres.

[1] *Si toda oración o voluntad de Cristo se cumplió*.– Después de lo anteriormente señalado, es preciso considerar si Cristo rezó o quiso algo que no fue hecho. Esto puede apreciarse por lo que Él dice en *Mateo* (26, 39): “Padre, si es posible, pase de mí este cáliz, pero no como yo quiero sino como tú quieres”. Aquí parece discernir su voluntad de la voluntad del Padre.

[2] *La voluntad de Cristo según sus dos naturalezas*.– Al respecto no debe dudarse que en Cristo hubo diversas voluntades, juntamente con las dos naturalezas, a saber: la voluntad divina y la humana. Y la voluntad humana es o el afecto de la razón o el de la sensibilidad. El primero es el afecto del alma según la razón y segundo, según la sensibilidad; sin embargo a ambos se les llama voluntad humana. Entonces, por el afecto de la razón quería lo que quería por la voluntad divina –como padecer y morir–, pero por el afecto de la sensibilidad no lo quería, sino que más bien lo rechazaba.

Sin embargo, en Él la carne no deseaba [*concupiscebat*] contra el espíritu o contra Dios, porque como dice San Agustín “hay algún vicio cuando «la carne desea algo en contra del espíritu» (*Gál.,* 5, 17)” (*De civ. Dei,* XIX, 4, 3). Mas “se dice que la carne desea en cuanto el alma obra por sí misma –así como el alma oye por el oído y ve por el ojo–” (*De Gen. ad litt.*, X, 12, 21). “Pues la carne sólo desea algo por el alma, pero se dice que desea cuando el alma por la concupiscencia carnal lucha contra el espíritu” (*De cont.,* 8, 19), considerando que “el deleite carnal de la carne es contrario al deleite que el espíritu tiene con la carne”. “Pues la misma causa de la concupiscencia carnal no se encuentra sólo en el alma ni sólo en la carne, sino que surge de ambas, porque sin ambas tal deleite no se siente” (*De Gen. ad litt.,* X, 12, 20). Así pues, tal conflicto y tal choque no podían estar de ningún modo en el alma de Cristo, porque en Él no podía tener lugar la concupiscencia carnal. También era voluntad de Dios y complacía a la razón, que quisiera según la carne en la medida en que en él se probara la verdad de la humanidad. Pues el que tomó la naturaleza del hombre debió soportar lo que le concernía.

Así como en nosotros hay dos afectos, el de la mente y el de la sensibilidad, así también en Él debió originarse ese doble afecto, de modo que por el afecto de la mente quisiera morir, y por el de la sensibilidad no, como sucede en los varones santos. Pues a Pedro la Verdad misma le dice: “cuando seas viejo extenderás tus manos y otro te ceñirá el vestido y te llevará donde tú no quieres” (*Jn.,* 21, 18), es decir, la muerte. Lo cual San Agustín comenta diciendo que Pedro “fue conducido no queriéndolo él hacia lo desagradable; no queriendo fue hacia ello, pero queriendo lo venció; y dejó el afecto de una debilidad, por el que nadie quiere morir –que es tan natural que ni la vejez se lo quitaría a Pedro–. Por eso dijo también el Señor: «pase de mí este cáliz» (*Mt.,* 26, 39), pero lo venció la fuerza del amor” (*In Ioan*., 123, 5). Luego también en Cristo, según la humanidad y en sus miembros, se daban los dos afectos: uno, de la razón informada por

la caridad, por el cual alguno quiere morir por Dios; el otro, el de la sensibilidad, cercano a la debilidad de la carne, por el cual todos unidos rechazaban la muerte. Pues como dice San Agustín: Pablo "por la razón de la mente desea «desatarse y estar con Cristo» (*Fil.,* 1, 23), pero por el sentido de la carne lo rechaza y rehúsa" (*Epist.,* 150, 6, 16). "El afecto humano es así porque ama la vida y odia la muerte" (*Serm.,* 344, 4). Y según este afecto, Cristo no quiso morir y no obtiene lo que pide según este afecto.

Prueba por varias autoridades que en Cristo hay diversas voluntades .– Así pues, por el afecto humano que tomó de la Virgen, quería no morir y oraba para que pasara el cáliz.

Beda.– De ahí Beda afirma: "ora para que el cáliz pasara, porque es hombre, cuando dice: «Padre, si es posible, pase de mí este cáliz» (*Mc.,* 14, 35). He aquí que tienes expresada la voluntad humana. Mira enseguida el corazón recto: «pero no como yo quiero sino como tú quieres»" (*Mc.,* 14, 36). Y en otro lugar «no vine a hacer mi voluntad» (*Jn.,* 6, 38), es decir, la que tomó voluntariamente de la Virgen, «sino la voluntad del que me envió», a saber: la que tuvo eternamente con el Padre" (*In Mc*., 14, 3536. Ahora se dice abiertamente que en Cristo hubo dos voluntades, según las cuales quiso diversas cosas.

San Jerónimo.– San Jerónimo también dice al respecto (mejor: Beda, *In Mc*., 14, 38): "el espíritu está pronto pero la carne es débil", dando a entender que se expresan aquí dos voluntades. Dice entonces "esto contra los eutiquianos quienes afirman que en Cristo hay sólo una voluntad. Pero aquí se muestra la humana, que por debilidad de la carne rechaza la pasión, y la divina, que está pronta a completar la empresa".

San Agustín, sobre el Salmo.– San Agustín sostiene también que en Cristo hay dos voluntades, diciendo "tanto cuanto dista Dios del hombre, tanto dista la voluntad de Dios de la voluntad del hombre. Por eso Cristo, que en sí lleva al hombre, muestra cierta voluntad privativa del hombre, que es figura tanto de la suya como de la nuestra; él que es nuestra cabeza y a él pertenecemos como miembros. Dijo «Padre, si es posible, pase de mí este cáliz» (*Mt*., 26, 39; *Mc.,* 14, 35). Ésta era la voluntad humana que quería algo propio y como privativo. Pero porque quiso ser hombre recto y dirigirse a Dios añade «no como yo quiero sino como tú quieres»; como si dijera: te vi en mí porque puedes querer algo propio, mientras Dios quiere algo diferente. Esto se concede a la fragilidad humana" (*Enn. in Psalm*., II, 32, 1, 2).

Lo mismo dice en otro pasaje: "Cristo también en la pasión manifestó en sí dos voluntades correspondientes a las dos naturalezas. Dice «Padre, si es posible, pase de mí este cáliz» (*Mt*., 26, 39; *Mc.,* 14, 35); aquí tienes la voluntad del hombre que él dirige inmediatamente a la divina, diciendo: «sin embargo no como yo quiero sino como tú quieres»" (*Enn. in Psalm*., 93, 15, 19).

San Ambrosio.– También San Ambrosio en *De Trinitate* (mejor: *De fide*, II, 5, 41-42) dice: "Está escrito «Padre, si es posible, pase de mí este cáliz» (*Mt.*, 26, 39; *Mc.,* 14, 35). Son palabras de Cristo; mas presta atención a qué modo y en qué forma se dicen. Lleva en sí la sustancia de hombre, del hombre tomó el afecto. Luego no habla como Dios sino como hombre". "Toma mi voluntad. Mi voluntad que él llama suya cuando dice: «no como yo quiero sino como tú quieres» (*Mt.,* 26, 39)" (*De fide,* II, 7, 53). "En cambio cuando dijo «todo lo que es del Padre, es mío» (*Jn*., 16, 15), dado que nada puede exceptuarse, entonces sin duda el Hijo tiene la misma voluntad que el Padre, pues la voluntad de Cristo es la misma que la paterna" (*De fide*, II, 6, 51). "Luego una misma es la voluntad del Padre y del Hijo; pero la del hombre y la de Dios son diferentes, para que sepas que la vida está en la voluntad del hombre, pero la pasión de Cristo está en la voluntad divina, a fin de que padeciera por nosotros" (*De fide,* II, 7, 52).

Con estos testimonios se enseña de manera evidente que en Cristo hubo dos voluntades, y el arzobispo Macario que lo negó fue condenado en el Sínodo metropolitano. Y él quiso y pidió lo que no impetró, por el afecto humano de la sensibilidad, no de la razón. Por eso no lo pidió impetrándolo, porque sabía que Dios no lo habría hecho; y no quería que eso acaeciera por el afecto de la razón o por la voluntad de la divinidad.

Por qué oró por eso .– Luego ¿por qué pedía? Para prestar a los miembros, ante la inminente turbación, la forma de clamar al Señor y de sujetar su voluntad a la voluntad divina, de modo que si por la conmoción del pesar se turbaban, orasen para que fuera removido. Pero si no pueden evitarlo, digan lo mismo que Cristo.

Casiodoro.– "Luego no fue por insensatez que el grito de Cristo para mantenerse corporalmente salvo no fue escuchado" (*In Psal.,* 21, 3). Ciertamente él pide algo bueno, es decir, no morir; pero era mejor que muriera, que es lo que fue hecho.

[3] *Lo que San Ambrosio dice: que Cristo dudó según el afecto humano*.– Sobre lo demás no poco nos afectan las palabras de San Ambrosio, con las cuales parece significarse que Cristo, según el afecto humano, dudó de la potencia del Padre, al decir en *De Trinitate*: "¿De qué duda?, ¿de sí o del Padre? Ciertamente duda de aquél al que dice «Pase» (*Mc.,* 14, 36; *Lc.,* 22, 42), y duda con afecto de hombre. Pues Dios no duda del Padre ni teme la muerte. Tampoco el profeta duda cuando afirma que nada es imposible para Dios, ¿acaso no lo hizo Dios entre los hombres? El profeta no duda, ¿tú crees que el Hijo duda? Luego como hombre dudó, como hombre ha hablado" (*De fide,* II, 5, 43 y 42). Por estas palabras parece insinuar que Cristo no en cuanto es Dios, o Hijo de Dios, sino en cuanto hombre, dudó con el afecto humano.

En qué sentido debe entenderse esto.– Lo dicho puede ser entendido con esta razón: no porque Él mismo dudase, sino porque tuvo el modo del que duda, y así se parecía a los hombres en el dudar.

Palabras de San Hilario, que son muy diferentes a la aserción expuesta .– No puede ignorarse lo que parece sostener San Hilario de que Cristo no oró por sí sino por los suyos, cuando dijo: “pase de mí este cáliz” (*Mt*., 26, 39) como tampoco temió por sí sino por los suyos, y no quiso que la pasión fuese por Él, sino que el cáliz de la pasión pasara a los suyos, expresando: “que la pasión era para glorificarlo, como dijo cuando hubo salido Judas «ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre» (*Jn* ., 13, 31); ¿de qué modo lo entristeció el temor de la pasión? ¿A no ser quizá que fuera tan irracional que temiera padecer la muerte, que al padecerla sería glorificado? ¿Acaso se estimaba que temió hasta el punto de suplicar que pasara de él el cáliz diciendo «Padre… pase de mí este cáliz» (*Mc.,* 14, 36)? ¿De qué modo por el temor de padecer suplicaba pasara de él aquello que por amor se disponía prontamente a cumplir (cfr. *Jn.,* 13, 27)? Pues no conviene que no quisiera padecer quien quiere padecer; y como has sabido que él quería padecer, era más piadoso reconocerlo que arrojarlo a la impía insensatez y defender que rogó por no padecer aquél que tú sabías que quería padecer” (*De Trin*., X, 2930). “Luego no está triste por sí, ni ruega que el cáliz pase de él, sino de los discípulos, para evitar que el cáliz de la pasión se precipite sobre ellos, y ruega que el cáliz pase de él –es decir, que no permanezca en ellos” (*De Trin.,* X, 37). “No ruega que no esté consigo sino que «pase» de él. A continuación dice: «no como yo quiero sino como tú quieres» para significar la asociación en él de la solicitud humana, pero sin separar el voto de su voluntad común con el Padre” (*De Trin.,* X, 37). “Entonces quiso pasar el cáliz por los hombres, porque todos los discípulos iban a ser tentados, y por eso ruega por Pedro «para que su fe no desfallezca» (*Lc.,* 22, 32)” (*De Trin.,* X, 38). “Sabiendo que todo esto después de su muerte habría de acabar, «estaba triste hasta la muerte» (*Mt.,* 26, 42). Y sabe que el cáliz no puede pasar si no lo bebe, por eso dice: «Padre, si este cáliz no puede pasar de mí sin que lo beba, hágase tu voluntad» (*Mt*., 26, 42), sabiendo que el temor del cáliz pasará cuando en él haya sido consumada la pasión; y que no podrá pasar si él no lo bebe. Que después del temor no llegará el fin del temor, sino una vez consumada la pasión. Porque después de su muerte, por la gloria de las virtudes, se rechazará el escándalo de la debilidad de los apóstoles” (*De Trin.,* X, 39). Considera, lector, estas palabras con piadosa diligencia, a fin de que no sean para ti “vaso de muerte” (*Sal.,* 7, 14).

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber considerado lo que Cristo asumió con la naturaleza humana, ahora el Maestro considera lo que hizo mediante la naturaleza humana. Pero el principio de la operación humana es la voluntad, sin la cual la obra no es meritoria ni loable; y por eso se divide en dos: en primer lugar, considera la voluntad de Cristo. En segundo lugar, considera su mérito, que procede de la voluntad (en la distinción 18): "No puede dejarse de lado hablar del mérito de Cristo". Y divide lo segundo en dos partes: la primera parte, considera la voluntad de Cristo; la segunda, resuelve ciertas dudas que pueden surgir de lo dicho, en "Sobre lo demás no poco nos afectan las palabras de San Ambrosio". Divide la primera parte en tres. Primero, plantea una duda sobre la eficacia de la voluntad de Cristo y de la oración, que es signo de la voluntad. Segundo, resuelve la duda distinguiendo la voluntad de Cristo, en "Al respecto no debe dudarse que en Cristo hubo diversas voluntades". Tercero, confirma la solución mostrando que en Cristo hay diversas voluntades, "Así pues, por el afecto humano que tomó de la Virgen".

"Sobre lo demás no poco nos afectan las palabras de San Ambrosio". Ahora resuelve ciertas dudas que pueden presentarse por lo dicho, y divide esta parte en dos. Primero, resuelve una duda que surge de las palabras de San Ambrosio. Segundo, una duda que surge de las palabras de San Hilario, en: "No puede ignorarse lo que parece sostener San Hilario'.

Cuestión única

Aquí se preguntan cuatro cosas: 1. La pluralidad de voluntades de Cristo; 2. La conformidad o contrariedad de ellas entre sí; 3. La oración, que expresa la voluntad; 4. La duda que pone San Ambrosio en Cristo en relación con una voluntad de Cristo.

Artículo 1: Si en Cristo hubo, además de la divina, una o varias voluntades humanas
(III, q18, a1a3)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que en Cristo sólo hay una voluntad, la divina, pues querer, dado que es un obrar, es propio de la persona. Pero en Cristo sólo hay una persona, la divina. Luego también sólo hay una voluntad, la divina.

2. Es propio de la voluntad conducir y no ser conducida. Pero en Cristo el afecto humano era conducido por la voluntad divina que lo utilizaba como servidor o instrumento, según afirma el Damasceno en *De fide orthodoxa* (III, 15). Luego en Cristo, el afecto humano no debe ser llamado voluntad.

3. Cuanto más santo es un hombre, tanto se une más su voluntad con la divina porque "el que se une al Señor, se hace un solo espíritu con él" (*1 Cor*., 6, 17). Pero Cristo-hombre fue santísimo. Luego su voluntad fue perfectamente una con la voluntad divina.

EN CONTRA, Cristo asumió nuestra naturaleza para curarla, ya que lo que no puede ser asumido no puede ser curado, como afirma Damasceno (*De fide,* III, 6). Pero nuestra voluntad, a través de la cual entró el pecado, necesitaba una curación extrema. Entonces Él la asumió. Luego en Cristo hay alguna voluntad además de la voluntad divina.

Además, como la unidad de la voluntad hace referencia a la unidad de la naturaleza, así la pluralidad de una hace referencia a la pluralidad de la otra. Pero en las tres personas [divinas] hay una sola voluntad, porque hay una sola naturaleza. Luego también en Cristo hay varias voluntades porque hay varias naturalezas, aunque haya una sola persona.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que en Cristo no hay una voluntad humana más allá de la voluntad racional, pues como dice el Damasceno (*De fide,* III, 14), la voluntad sigue a la naturaleza. Pero en Cristo hay tan sólo dos naturalezas, y por tanto también hay tan sólo dos voluntades. Luego no hay una tercera voluntad, además de la voluntad divina y de la razón.

2. Como la razón es potencia aprehensiva distinta de la aprehensión sensitiva, así el sentido interno es distinto del sentido externo. Pero no hay una voluntad que siga a la aprehensión del sentido externo y que sea distinta de aquélla que sigue a la aprehensión del sentido interno. Luego no es preciso poner una voluntad que siga a la aprehensión de

la razón y otra que siga a la parte sensitiva.

3. Dice Aristóteles en *De anima* (III, 9) y también el Damasceno (*De fide*, II, 22) "que la voluntad está sólo en la razón; pero en lo sensible, está el deseo y el ánimo, es decir, lo irascible y lo concupiscible". Pero la sensibilidad se distingue de la razón, como es evidente (II, d. 24). Luego en él no hay una voluntad de la sensibilidad.

4. La sensibilidad está significada por la serpiente en la cual está el primer movimiento del pecado. Pero en Cristo no hay algo serpentino, ni tampoco pecado alguno. Luego en él no hay voluntad de la sensibilidad.

5. Los movimientos de la sensibilidad son súbitos. Pero en Cristo no hay algo súbito porque todo fue previsto por Él. Luego en él no hubo voluntad de la sensibilidad.

EN CONTRA, la sensibilidad es algo medial entre el cuerpo y la razón. Pero una vez puestos los extremos se pone también el medio. Luego como en Cristo hubo cuerpo humano y alma racional, es preciso que en Él hubiera sensibilidad.

Además, dice Aristóteles en *De anima* (II, 3): "Como el triángulo está en el tetrágono, y el tetrágono en el pentágono, así lo nutritivo está en lo sensitivo y lo sensitivo en lo intelectivo". Pero en Cristo hubo alma intelectiva. Luego en Cristo estuvo lo sensitivo en todas sus partes, y por tanto también la voluntad de la sensibilidad que está en la parte sensitiva.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que en Cristo hay varias voluntades de la razón, pues el Damasceno (*De fide,* II, 22) distingue dos voluntades racionales, a saber la "thelesis" que es la voluntad natural y la "boulesis" que es la voluntad racional. Pero en Cristo no faltó nada de lo que es propio de la perfección de la naturaleza humana. Luego en Cristo hubo una doble voluntad racional.

2. Propiamente el pecado está en la voluntad. Pero se dice que a veces está en la razón superior, y otras, en cambio, en la inferior. Luego es preciso poner en Cristo una voluntad que corresponda a cada una de las dos razones.

3. El Filósofo en *Ethica* (VI, 2) pone diversas potencias aprehensivas en la parte intelectiva –a saber, la de ciencia, que conoce lo necesario, y la raciocinativa u opinativa, por la que comprendemos lo contingente operable por nosotros–. Pero a cada aprehensión sigue su apetito. Luego en la parte intelectiva hay varias voluntades.

4. Toda virtud humana está en la razón, y por la razón el hombre es hombre. Mas el Maestro [de las *Sententiae*] afirma que hay alguna fuerza humana irascible y concupiscible. Por tanto, es preciso ponerlas en la razón. Pero éstas pertenecen a la

voluntad. Luego en la razón hay varias voluntades.

5. En la parte intelectiva está el libre albedrío, el cual elige aquello que se refiere al fin; y la voluntad se refiere al fin, como se dice en *Ethica* (III, 4). Pero ninguna de estas partes faltó en Cristo. Luego se concluye lo mismo que antes.

6. Hugo de San Víctor en *De quatuor voluntatibus in Christo* pone en Cristo además de la voluntad de la sensibilidad, la de la razón y la divina, la voluntad de piedad. Pero la piedad está en la razón. Luego parece que hay varias voluntades en la razón.

EN CONTRA, Aristóteles en *De anima* (III, 9) no distingue la voluntad racional, como sí distingue el apetito de la parte sensitiva.

Además, al "hombre" se le llama microcosmos porque se asimila al universo. Mas en el universo hay un único primer motor. Por tanto también lo hay en el hombre. Pero el primer motor es la voluntad racional que mueve a las demás potencias, según San Anselmo en *De casu diaboli* (1). Luego en Cristo y en todos los demás hombres es preciso poner sólo una voluntad racional.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

La voluntad sigue a la naturaleza humana. Esto lo prueba el Damasceno en *De fide orthodoxa* (III, 14) por cinco razones. La primera, porque toda naturaleza tiene movimiento propio. Pero el movimiento propio de la naturaleza racional es tender libremente a algo, lo cual es propio de la voluntad. La segunda, porque nadie aprende a querer, como tampoco a las otras cosas naturales. La tercera, porque en el hombre la naturaleza no conduce a otras cosas sino que es conducida; por eso es preciso que en el hombre la libertad esté en su movimiento y esto es propio de la voluntad. La cuarta, porque el hombre, en cuanto a su naturaleza, fue hecho a imagen de Dios, y la imagen consiste en la memoria, la inteligencia y la voluntad. Y la quinta, porque se encuentra en todos los que tienen naturaleza. Por eso, como Cristo asumió nuestra naturaleza íntegra –de otra forma no sería verdadero hombre–, es evidente que también asumió la voluntad. Y así en Cristo hay voluntad humana y voluntad divina, ciertamente no como componiendo una sola voluntad –como dijo Eutiques– porque entonces no habría en él ninguna de las dos. Pero en Cristo están ambas como distintas; y así en Cristo hay dos voluntades.

RESPUESTAS

1. Aunque es la persona la que quiere, sin embargo lo hace a través de la potencia natural que es principio de ese acto. Por eso, como en Cristo hay dos naturalezas, hay dos voluntades. Sin embargo el que quiere es uno solo en virtud de la unidad de la persona.

2. La voluntad divina no conduce el afecto humano forzándolo, sino dirigiéndolo. Y

esto no excluye lo que es propio de la voluntad.

3. La voluntad se denomina de tres maneras. La primera, como la potencia misma de querer. La segunda, como el acto mismo de querer. Y la tercera, como lo querido mismo. Y en relación con este último significado, la voluntad de los hombres santos se une a la voluntad de Dios. Pero no ocurre así en cuanto a los dos primeros.

SOLUCIÓN II

En Cristo se dio todo lo que es propio de la perfección de la naturaleza humana. Y como la voluntad racional pertenece a la perfección de la naturaleza humana en cuanto el hombre es hombre, así también a la perfección del hombre, en cuanto animal, le es propio el apetito sensible. Por eso es preciso poner en Cristo el apetito de la parte sensitiva. Y en los demás animales, este apetito no tiene carácter de voluntad porque ellos, más que obrar, son movidos a obrar por el instinto natural, como dice Damasceno (*De fide,* III, 14), y de esta manera no tienen el libre movimiento que requiere la voluntad. Sin embargo en el hombre el apetito sensible puede ser llamado voluntad en cuanto obedece a la razón, como se dice en *Ethica* (I, 13), y por esto, éste participa de alguna manera de la libertad de la voluntad, como también de la rectitud de la razón, y podría llamarse voluntad participativamente, al igual que se dice razón por participación. De este modo, afirmamos que Cristo, en cuanto a su naturaleza humana, tiene dos voluntades, es decir, la de la sensibilidad y la de la razón.

RESPUESTAS

1. En Cristo hay dos naturalezas íntegras que componen la persona inmediatamente, de las cuales una no es parte de la otra. Pero la segunda naturaleza –a saber, la humana–, se divide en muchas naturalezas parciales –como la naturaleza del cuerpo y la del alma, la sensitiva y la racional–. Y según esto, también la voluntad humana se divide en dos voluntades.

2. Como el apetito de la razón no se deriva de cualquier aprehensión de la razón, sino en la medida en que algo se aprehende como bueno, de la misma manera el apetito sensible sólo surge en la medida en que algo es aprehendido como conveniente. Pero esto no se realiza por el sentido externo, el cual aprehende las formas sensibles, sino por la estimativa, que aprehende la índole de lo conveniente y lo nocivo que el sentido exterior no capta. Por consiguiente, en la parte sensitiva sólo hay un único apetito según el género, el cual empero, se divide, como en especies, en irascible y concupiscible. Y estas dos se consideran incluidas en la sensibilidad.

3. La voluntad por esencia está en la razón por esencia. Y la voluntad participada está en la razón por participación.

4. La sensibilidad es llamada serpiente y principio de pecado no en cuanto a la naturaleza de la potencia que Cristo asumió, sino en cuanto a la corrupción del *fomes* o inclinación al pecado, la cual no se dio en Cristo.

5. En Cristo acaece algo no previsto por el sentido interior o exterior, aunque sí previsto por él mediante la razón o mediante la ciencia divina. Por eso en él el movimiento de la sensibilidad fue algo repentino en relación con el sentido, pero no en relación con la razón o la divinidad.

SOLUCIÓN III

La distinción de las potencias se logra a través de diversas razones. Ahora bien el objeto de la voluntad es el bien bajo razón de bien. Por eso, como esta noción es común a todos, no puede ocurrir que el apetito racional se distinga según potencias diversas. Por consiguiente, en Cristo –como en los demás hombres– hay tan sólo una potencia de la voluntad. Y sin embargo los aspectos de esa voluntad pueden ser diversos y, atendiendo a ellos, a veces puede distinguirse la voluntad racional. En cambio, el Maestro [de las *Sententiae*], atendiendo a la naturaleza de la potencia, no distingue en Cristo la voluntad racional.

RESPUESTAS

1. Según Damasceno "thelesis" es la voluntad natural, es decir, la que se mueve hacia algo al modo de la naturaleza, según la bondad considerada en ello de manera absoluta. En cambio la "boulesis" es el apetito racional que se mueve hacia algún bien por relación a otro. Y estas dos son llamadas por el Maestro [de las *Sententiae*] con otros nombres: voluntad como naturaleza [*voluntas ut natura*] y voluntad como razón [*voluntas ut ratio*]; pero la potencia de la voluntad no es diversificada en virtud de ellas, porque esta diversidad se debe a que nos movemos hacia algo sin comparación o con ella. Sin embargo, esto no es propio de la voluntad sino de la razón. De ahí que esta división de la voluntad no se debe a lo esencial sino a lo accidental, y en virtud de esto no hay potencias diversas sino una sola que se distingue por la aprehensión que la precede, la cual puede darse con o sin comparación. No obstante, se dieron en Cristo ambas voluntades: la voluntad como naturaleza, que es "thelesis", y la voluntad como razón, que es "boulesis".

2. Se dice que el pecado está en la razón, no porque se cumpla en ella, sino porque se cumple en la voluntad que sigue a la razón. Pero la razón superior y la inferior no son potencias diversas porque no se distinguen por el objeto –como se dijo (II, d. 24, q. 2, a. 2)–. Sin embargo, esa distinción pertenece a la razón en cuanto orden a hábitos diversos, en la medida en que procede hacia lo mismo desde medios distintos –es decir, con razones temporales y eternas–. En cambio, el medio por el que se dirige hacia algo, pertenece a la razón, y no a la voluntad; y por eso, aunque en la razón haya alguna diversidad o distinción –al menos por oficio–, no se causa en la voluntad ninguna distinción.

3. El objeto del entendimiento es lo verdadero, que se diferencia en lo necesario y lo contingente. En cambio no hay diferencias del bien en cuanto tal, que es el objeto del

apetito. Por eso lo necesario y lo contingente pueden diferenciar más al entendimiento que a la voluntad.

4. El objeto del apetito sensible no es el bien en sentido absoluto, sino el bien particular. Y como lo deleitable y lo arduo tienen una razón distinta de bien particular, por eso el apetito sensible se divide por referencia a estas dos formas de bien; pero el racional, que tiene como objeto el bien en sentido absoluto, no lo tiene. Por eso lo irascible y lo concupiscible no son humanos por esencia sino por participación.

5. La voluntad –que es del fin– y el libre albedrío no son potencias diversas, como ya se dijo (II, d. 24, q. 1, a. 3). Ahora bien, la “boulesis” y la “thelesis” difieren, porque al libre albedrío le es propio elegir algo en orden al fin, en tanto que la voluntad se refiere al fin en sentido absoluto. Por lo dicho puede verse de qué modo en Cristo se distingue la voluntad. Pues o se le atribuye alguna voluntad en virtud de su persona, o en virtud de los miembros que la persona lleva en sí. Mas si es en virtud de su persona, lo es o según la naturaleza divina, o según la humana. Si es según la humana: lo es o de la sensibilidad o de la razón. Y si es según la razón: lo es o en cuanto absoluta o en cuanto comparativa.

6. La voluntad de piedad es la voluntad como naturaleza, en cuanto rehuye lo que es nocivo para sí o para otros, sin considerar el orden de las cosas al fin.

Artículo 2:Si en Cristo la voluntad humana fue siempre conforme a la voluntad divina,y si hubo también conformidad en las distintas voluntades humanas
(III, q18, a5 y a6)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que en Cristo la voluntad humana siempre fue conforme a la voluntad divina en lo querido, pues cuanto mayor es la conformidad de la voluntad humana con la divina, tanto mayor es la rectitud de la voluntad, la cual consiste en esto; como es evidente en la *Glossa* sobre *Salmo* (32, 1): "A los justos corresponde la alabanza". Pero Cristo tuvo una voluntad rectísima. Luego su voluntad humana se conformaba con la voluntad divina también en cuanto a lo querido.

2. La voluntad de los bienaventurados se conforma a Dios en cuanto a lo querido, porque todo lo refieren a aquello que quieren. Pero Cristo fue un verdadero comprehensor. Luego, en cuanto a lo querido, su voluntad era conforme a la voluntad divina.

3. Nosotros podemos querer algo distinto de lo que quiere Dios por desconocer qué quiere Dios en algunos casos. Pero Cristo sabía, en todos los casos, qué quería Dios. Luego en cuanto a todo lo querido, conformaba su voluntad humana a la divina.

EN CONTRA, Cristo lloró por la destrucción de Jerusalén. Por tanto quería que ella no fuera destruida. Pero Dios quería que sí fuera destruida. Luego quiso algo que Dios no quiso.

Además, Él mismo dice en *Lucas* (22, 42): "Hágase tu voluntad, no la mía". Luego quería algo según la voluntad humana que no quería según la divina.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que, en Cristo, la voluntad de la sensibilidad es contraria a la voluntad racional, pues como dice San Agustín en *De Trinitate,* la contrariedad de las voluntades se debe a la contrariedad de los [objetos] queridos y no a la contrariedad de las naturalezas, como dicen los maniqueos. Pero en Cristo, lo querido por la sensibilidad y por la razón eran contrarios, dado que la sensibilidad rechazaba la muerte que la razón elegía. Luego en Cristo la voluntad de la sensibilidad contrariaba a la voluntad de la razón.

2. Dice el Damasceno (*De fide,* III, 20) que en Cristo, a cada una de las potencias le estaba permitido obrar lo que era propio y natural para ellas. Mas al apetito de la sensibilidad le es natural apetecer lo deleitable según el sentido; y esto lo deseaba la sensibilidad en Cristo. Pero en nosotros la lucha de la sensibilidad en contra de la razón se debe a que la sensibilidad apetece lo deleitable según el sentido. Luego en Cristo hubo

esta lucha.

3. Quien se aflige por aquello por lo que otro se deleita, tiene una voluntad contraria a la voluntad del otro. Pero la voluntad de la razón de Cristo se deleitaba en el ayuno, como obra de virtud, en lo cual se afligía la sensibilidad, que tenía hambre, como se dice en *Mateo* (4, 2). Luego en Cristo la sensibilidad contrariaba a la razón.

EN CONTRA, el primer movimiento, que es el pecado venial, consiste en la rebelión de la sensibilidad contra la razón. Pero en Cristo no hubo pecado alguno. Luego en Cristo no hubo contrariedad entre la sensibilidad y la razón.

Además, San Agustín en *De Genesi ad litteram* dice: "Todo animal estuvo en el arca de Noé, porque en Cristo estuvieron todos los movimientos del pecado". Pero esto no sucede en quienes hay lucha entre la sensibilidad y la razón. Luego en Cristo no hubo tal lucha.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que la voluntad de la razón sería contraria a sí misma, pues lo que es medio comunica con ambos extremos. Mas en Cristo la voluntad racional estaba entre la voluntad divina y la sensibilidad. Por tanto se conformaba a ambas. Pero la sensibilidad quería lo contrario de lo que Dios quería. Luego la voluntad racional quería lo contrario.

2. La voluntad como naturaleza quiere lo que se refiere a la conservación de la naturaleza. Pero en Cristo, la voluntad como razón quería la muerte y otras cosas similares que pertenecen a la corrupción de la naturaleza. Luego en Cristo había contrariedad en la voluntad racional.

3. En contra, los contrarios no pueden darse simultáneamente en lo mismo. Pero la voluntad racional es sólo una potencia –como se dijo en el artículo precedente–. Luego en ella no puede darse contrariedad alguna.

4. La voluntad sigue a la aprehensión de la razón. Pero en la razón de Cristo no hubo contrariedad alguna, sino que estuvo determinada hacia una sola cosa. Luego tampoco hubo contrariedad en la voluntad.

5. Como dice San Agustín en *Confessiones* (VIII, 9) la contrariedad de la voluntad es causada por la imperfección de la voluntad, porque la voluntad no es perfecta ni en éste ni en aquél. Pero en Cristo no hubo voluntad imperfecta. Luego la voluntad racional no le contrariaba.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Como la voluntad sigue a la razón, el proceso de la voluntad es proporcionado al

proceso de la razón. Ahora bien, la razón tiene algún principio evidente de suyo, al cual reduce, resolviendo, aquello cuyo conocimiento busca; y cuando puede reducirlo a él, tiene certeza de la cosa y dictamina que es de esa manera. Mas antes de poder reducir a ese principio, es movida por algunas verosimilitudes y si se detiene en estas razones como ciertas, se engaña y yerra. En cambio, si no se detiene en ellas, entonces opina sobre una de las partes con dudas o vacilaciones sobre la otra.

Como dice Aristóteles en *Ethica* (VII, 9), el fin en lo voluntario es como el principio en lo especulativo. De ahí que cuando la voluntad reduce algo deliberable al fin en el que descansa totalmente, lo acepta como un dictamen; en cambio, si lo reduce a un fin en el que no descansa totalmente, oscila entre ambos. Pero si considerara lo que se refiere al fin sin orden al fin, la voluntad se movería hacia eso según la bondad o malicia que se encuentra absolutamente en eso. Sin embargo, como la voluntad no permanece fija en el movimiento que tiene sobre ellos, dado que no es conducida a ellos como al fin, por eso no dictamina finalmente según dicho movimiento hasta no considerar el fin al que se ordena. De ahí que la voluntad no quiere aquello en sentido absoluto, aunque lo querría si no encontrara algo que le repugnara.

En cambio, la voluntad como naturaleza [*voluntas ut natura*] se mueve hacia algo en sentido absoluto, según se dijo (a. 1, qla. 3, co). De ahí que si por la razón no se ordenara hacia algo diferente, lo aceptaría en sentido absoluto y se referiría a él como a algún fin. Empero si se ordenara al fin, no lo aceptaría en sentido absoluto hasta que llegue a la consideración del fin, que es lo que hace la voluntad como razón. Por tanto es evidente que la voluntad como naturaleza quiere algo imperfectamente y bajo condición, a no ser que sea llevada a eso mismo como a un fin. Ahora bien, de aquello que se ordena al fin, la voluntad como razón [*voluntas ut ratio*] tiene un juicio último y perfecto.

Considerado esto, se puede evidenciar de qué manera la voluntad racional se conforma en Cristo a la voluntad divina en lo querido; porque la voluntad como naturaleza nunca se movía en Cristo hacia algo como hacia el fin salvo al que Dios quiso. Y puesto que la voluntad como razón sólo es movida hacia algo por razón del fin, es evidente que también la voluntad como razón se conformaba a la voluntad divina en lo querido. En cambio, la voluntad como naturaleza, que se mueve hacia algo no como hacia el fin –pues ciertamente no se comporta del mismo modo según la bondad y la malicia consideradas en sí mismas, y en orden al fin– no se conformaba, en lo querido, a la voluntad divina; porque si bien Cristo quería no padecer, Dios, en cambio, quería que Él muriera. Y la muerte en sí misma era mala, aunque por relación al fin, era buena. Esto, como se dijo, no es querer perfectamente algo sino quererlo bajo alguna condición [*sub conditionem*]. De ahí que el Maestro [de las *Sententiae*] la llamara veleidad o versatilidad [*velleitas*].

Entonces es evidente que según la voluntad racional se conformaba en lo querido a la

voluntad divina respecto a todo lo que quería perfecta y absolutamente, pero no así en cuanto a lo que quería imperfectamente. De manera semejante, la voluntad de la sensibilidad no se conformaba en lo querido a la voluntad divina en lo que era nocivo a la naturaleza, dado que no pertenece a la sensibilidad estar ordenada al fin por el que ella se refería a lo que era bueno y aceptado por Dios. Sin embargo, la voluntad de la sensibilidad y de la razón se conformaban a la voluntad divina en el acto de querer, aunque no en lo querido, ya que aunque Dios no quisiera en Cristo lo que su sensibilidad o su voluntad como naturaleza querían, sin embargo quería el acto de ambas, en cuanto, según el Damasceno en *De fide* (III, 15): "permitía a cada una de las partes del alma padecer y obrar lo que era natural y propio para sí mismas, en cuanto facilitaba el fin de la redención y la que se patentizara la verdad de la naturaleza".

RESPUESTAS

1. La conformidad que está en lo querido no realiza la rectitud de la voluntad, puesto que alguien, pecando, puede querer lo mismo querido que Dios quiere y tener mérito en lo que no quiere –como se dijo al final del libro I (d. 48)–. Pero la rectitud de la voluntad es causada por la conformidad en el modo de querer –a saber, en cuanto quiere, por la caridad, como Dios–; y también en la causa final –en cuanto quiere por el mismo motivo–, e incluso en la causa eficiente –es decir, en cuanto Dios quiere que él quiera, como se dijo–.

2. En los bienaventurados, que son sólo comprehensores puesto que estarán dotados de impasibilidad, no habrá algo lesivo en cuanto a la parte sensitiva, y por eso no habrá algo en lo que su sensibilidad no esté de acuerdo con la voluntad divina. Pero en Cristo ocurrió de manera distinta, porque fue al mismo tiempo bienaventurado y pasible. De manera semejante tampoco la voluntad como naturaleza, en cuanto a lo que a ellos les es propio, porque serán liberados de todo mal. Pero los malvados condenados querrían imperfectamente del modo antes dicho no ser –a saber, por voluntad condicionada–. En ella, aunque no se conformen, en cuanto a lo querido, a la voluntad divina consecuente, sin embargo se conforman a la voluntad divina antecedente, que quiere que todos los hombres se salven. Y en cuanto a esto hay semejanza entre la voluntad del hombre Cristo y la voluntad de los bienaventurados.

3. Aunque Cristo supiera qué quería Dios en toda ocasión, sin embargo todavía no aprehendía con cualquiera de sus potencias la voluntad divina, ni la razón por la que Dios lo quería en orden a algún fin. Por eso no era preciso que por cualquiera de sus potencias se conformara a la voluntad divina en lo querido.

SOLUCIÓN II

La lucha o contrariedad entre la sensibilidad y la razón, es causada en nosotros de tres maneras. La primera, por la diversidad de lo querido. La segunda, porque la sensibilidad en lo querido por ella es conducida sin frenos y sin el gobierno de la razón. La tercera, porque la sensibilidad desenfrenada que tiende a lo querido por ella demora el

movimiento de la razón y lo impide completa o parcialmente. Éstas dos últimas no las hubo en Cristo, porque el movimiento de la sensibilidad sólo era conducido a algo en cuanto ya estaba preordenado por la razón. Así, aunque la voluntad racional no quisiera aquello que es querido y a lo que tiende la sensibilidad, sin embargo sí quería que la sensibilidad tendiera a ello –tal como se dijo sobre la voluntad divina y la humana–. De manera semejante, el movimiento de la sensibilidad tampoco impedía el movimiento de la razón, porque en Cristo no había una efusión violenta de una potencia a otra potencia.

RESPUESTAS

1. De suyo, los contrarios se refieren a lo mismo. De ahí que aunque los movimientos de la sensibilidad y de la razón tiendan a contrarios, sin embargo sólo son contrarios si de la sensibilidad redunda algún impedimento para la razón. Por un lado, en cuanto al acto por el que rige las demás potencias, y esto cuando la sensibilidad es llevada desenfrenadamente hacia su objeto–. Por otro lado, en cuanto al propio acto de la razón, y esto cuando la sensibilidad extingue o demora el movimiento de la razón. Y estos dos no estaban en Cristo tal como están en nosotros, y por eso en Cristo no hubo ninguna lucha ni contrariedad entre la sensibilidad y la razón.

2. Es natural en la sensibilidad humana ser llevada a lo deleitable del sentido según el régimen de la razón. Pero cuando es llevada inmoderadamente, esto es por la corrupción del *fomes*, y esto en la sensibilidad es pecado venial.

3. Esa razón prueba tan sólo la diversidad de lo querido.

SOLUCIÓN III

Cristo, según la voluntad de la razón, quería diversas cosas, pero no de un único modo: pues uno de los dos lo quería en sentido absoluto, y el otro, empero, bajo alguna condición e imperfectamente. Por eso no había contrariedad en la voluntad, dado que la contrariedad en el hábito o en el acto se debe a la contrariedad del objeto. Pero el motivo según el cual la voluntad como razón quería uno de los contrarios y la voluntad como naturaleza quería el otro, no tiene contrariedad. Pues que algo tenga bondad por su orden al fin –dado que sin ese orden sería malo en sí–, no es contrario a que, como se dijo, la voluntad como razón y la voluntad como naturaleza se refieran a algo diverso.

RESPUESTAS

1-2. Es evidente la respuesta a las dos primeras objeciones que concluyen la diversidad de lo querido.

3. De manera semejante la tercera objeción, que se refiere a lo opuesto, y que concluye sobre la contrariedad de la voluntad.

4. Como en Cristo la razón estaba determinada a algo uno en cuanto al último juicio, así también la voluntad estaba determinada únicamente hacia algo uno, en cuanto al consenso último y absoluto. Sin embargo, en la razón estaba la aprehensión de motivos

diversos y contrarios sobre una misma cosa considerada diversamente. De esta manera también lo estaba sobre el movimiento de la voluntad.

5. San Agustín habla de la voluntad cuando tiende a dos cosas en relación con el consenso último y absoluto, lo cual no lo hubo en Cristo.

Artículo 3: La oración de Cristo
(III, q21, a1a4)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que a Cristo no le compete orar, pues como dice el Damasceno (*De fide,* III, 24): "la oración es la elevación del entendimiento hacia Dios". Pero elevarse a Dios, como es propio de algo que dista de Dios, no le correspondió al entendimiento de Cristo el cual siempre estuvo unido a Dios. Luego a Cristo no le compete orar.

2. Nadie se pide algo a sí mismo. Pero dice el Damasceno (*De fide,* III, 24) que "la oración es petición a Dios de lo apropiado". Luego como Cristo es Dios y no hay otro Dios fuera de él, no le corresponde orar.

3. La oración es una expresión de la voluntad porque se refiere a lo que alguien quiere en sentido absoluto; de otra manera sería algo fingido. Pero todo lo que quería Cristo en sentido absoluto, sabía que lo quería Dios. Luego no le corresponde que ruegue a Dios sobre ello.

EN CONTRA, orar es propio de quien no lo puede todo. Pero Cristo, en cuanto hombre, no lo podía todo –como se dijo (d. 14, q. 1, a. 4)–. Luego orar es propio de él en cuanto hombre.

Además, el oficio de pontífice es elevar preces a Dios. Pero Cristo es pontífice, como se dice en *Hebreos* (2, 17). Luego le es propio orar.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que no le es propio a Cristo orar por sí mismo sino sólo por los otros, pues al oficio del sacerdote le compete orar y ofrecer sacrificios de ese mismo modo. Pero Cristo ofreció el sacrificio no por sí, sino por los otros, como se dice en *Hebreos* (7, 27). Luego no oró por sí mismo.

2. En cualquier género de lo que se mueve, hay un devenir hacia lo primero que mueve y que no es movido según ese movimiento, al igual que lo que altera es reconducido a lo primero que altera y no es alterado. Pero entre quienes oran, Cristo es el primero. Luego él es quien ora, y no ora por sí mismo.

3. Ningún sabio ora por lo contrario de lo que quiere. Pero en Cristo sólo sucedía lo que él quería. Luego él no oró por sí mismo.

EN CONTRA, la oración no se hace sólo contra la debilidad de la culpa sino también contra la debilidad de la pena. Pero Cristo estuvo circundado por la debilidad de la pena aunque no por la debilidad de la culpa. Luego podía orar por sí mismo.

Además, por la oración alguien merece para sí. Pero Cristo mereció para sí la gloria del cuerpo. Luego Cristo pudo orar por sí mismo.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que la oración por la que Cristo oró por sí mismo, fue un acto de la sensibilidad, pues puede orar quien puede querer. Pero Cristo no quería morir en sentido absoluto, sino sólo por la sensibilidad. Luego la oración por la que pedía que la muerte fuera excluida de él era un acto de la sensibilidad.

2. En el texto, el Maestro [de las *Sententiae*] dice que "por el sentir humano, que obtuvo de la Virgen, oraba para que el cáliz pasara". Pero el afecto de la razón no lo obtuvo de la Virgen ya que el alma racional es hecha por creación y no por transmisión. Luego pidió esto en oración por la inclinación de la sensibilidad.

3. Se dice en *Salmo* (103, 21; 146, 9) que "los leones jóvenes que rugen por la presa y piden a Dios su alimento" y "los polluelos del cuervo que graznan" [lo invocan]. Pero en estos sólo hay afectos de la sensibilidad. Luego también Cristo pudo orar sólo por la sensibilidad.

EN CONTRA, ora quien conoce a Dios. Pero esto es propio sólo de la razón. Luego en Cristo, orar es sólo de la razón.

Además, la oración pertenece a la vida contemplativa. Pero la vida contemplativa no tiene nada en común con la sensibilidad. Luego la oración de Cristo no fue un acto de la sensibilidad.

SUBCUESTIÓN IV
OBJECIONES

1. Parece que no toda oración de Cristo fue escuchada, pues se dice en *Salmo* (21, 3): "Te invoco de día y no escuchas" y que la *Glossa* –tomada de San Agustín– explica refiriéndose a Cristo.

2. Él oró para que sus discípulos fueran preservados del mal, como es evidente en *Juan* (17, 15), y por todos los que por sus palabras creyeran en él. Pero esto no se dio plenamente ni en los mismos apóstoles, ni en los demás creyentes; ni referido al mal de culpa, ni al mal de pena. Luego no toda oración de Cristo fue escuchada.

3. En *Lucas* (23, 34) se dice que Él oró por los que lo crucificaron, para que a ellos no se les imputara el pecado sino les fuera perdonado. Pero la remisión de ese pecado no se dio en todos porque no todos se convirtieron a la fe –sin la cual no hay remisión de los pecados–. Luego su oración no fue escuchada.

4. Él oró para que el cáliz se alejara de él, como es evidente en *Mateo* (26, 39). Pero

esto no sucedió. Luego, etc.

EN CONTRA, en *Hebreos* (5, 7): “fue escuchado por su reverencia”.

Además, su oración no fue menos eficaz que la de otros santos. Pero Él dice a los otros santos: “Pedid y recibiréis” (*Jn.,* 16, 24). Luego también él recibe lo que pide.

Además, en *Juan* (11, 42) dice: “Yo sabía que siempre me escuchas”.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

A Cristo, en cuanto Dios, no compete orar, ni obedecer, ni otra cosa que sugiera disminución o que sea propio de la diferencia de voluntad. Pero en cuanto hombre, le compete orar por tres motivos, como dice el Damasceno (*De fide,* III, 24). El primero, para dar a conocer la verdad de la naturaleza humana, según la cual es menos que el Padre, lo obedece y le reza. El segundo, para darnos ejemplo de oración, dado que toda su acción es instrucción nuestra, pues nos fue dado como ejemplo de virtud. El tercero, para mostrar que vino de Dios y que no era contrario a Dios, dado que orando, lo reconocía como principio.

RESPUESTAS

1. Ascender es propiamente tender hacia algo que estaba por encima de él. Pero el entendimiento de Cristo no tiende a algo que esté por encima de él en cuanto a la contemplación, porque todo lo que de Dios alguna vez fue contemplado, fue contemplado desde el primer instante de su concepción. Según esto, dice el Damasceno (*De fide,* III, 24) que “el entendimiento de Cristo no necesitaba elevarse hacia Dios”. Pero la potencia divina, a la que imploraba cuando oraba, estaba por encima de él, y de esta manera oraba elevándose hacia Dios.

2. En los demás hombres hay una sola voluntad intelectual a la que es propio orar, y que también tiene imperio sobre otras potencias que hay en ellos. Por eso no le compete orar sino imperar respecto a lo que puede ser hecho por ellas. Pero no todo lo que había en Cristo estaba sujeto sólo a la razón y a la voluntad de la razón, sino que también estaba sujeto a algo por encima de ella –es decir, a Dios–. Por eso, así como en los demás hombres la razón y la voluntad imperan sobre las otras potencias, así en Cristo oraban a Dios.

3. Cristo oró algo que quería que se hiciera en sentido absoluto por la voluntad de la razón, aunque no todo, como se dirá. Y aunque supiera que eso estaba en la voluntad de Dios, no obstante oraba porque sabía que Dios quería aque aquello se cumpliera por medio de su oración. Así también, Dios quiere salvar a alguno por las oraciones de algunos santos. Luego no es superfluo que este santo ruegue por él.

SOLUCIÓN II

La oración se hace siempre para suplir algún defecto, mas Cristo no padecía algún defecto en cuanto a los bienes espirituales, porque era bienaventurado; aunque sí padecía algún defecto en cuanto era pasible en el alma y en el cuerpo. De ahí que toda oración de Cristo referida a bienes espirituales no la hacía por sí mismo sino por los otros, como: "para que sean uno en nosotros como también nosotros somos uno" (*Jn.*, 17, 21). Pero la oración que hacía por aquello que se refiere al cuerpo, la hacía también por sí mismo, como es evidente en *Salmo* (40, 11): "resucítame para que les retribuya". Esta oración, aunque la hiciera por sí, es decir, para que él resucitara, sin embargo la hacía también por otros, en cuanto tiende a la salvación de los demás porque él "resucitó para nuestra justificación" (*Rom*. 4, 25), y para nuestra instrucción, porque debemos pedir a Dios siguiendo su ejemplo.

RESPUESTAS

1. La oración se realiza para eliminar cualquier defecto, en cambio, el sacrificio se ofrece principalmente contra el pecado, para que apaciguado por él, Dios conceda algo. Pero Cristo, aunque tuviera algún defecto debido a la pena, no tuvo sin embargo defecto alguno debido a la culpa, y por eso oró por sí mismo, si bien no ofreció sacrificio por sí mismo.

2. El que ora y para el que no se hace oración, es Cristo mismo en cuanto es bienaventurado, no en cuanto a lo que concierne al estado de vida itinerante.

3. En Cristo no había nada que la voluntad de la razón –de manera absoluta y en sí misma– no quisiera y que entonces estuviera en él. Sin embargo, en él había una pasibilidad que Él quería eliminar de sí por la gloria de la resurrección, una vez hecha la obra de la redención. Y en él había algo en la voluntad de la sensibilidad y en la razón como naturaleza –a saber la pasión inminente–, que quería que no estuviera en ese momento.

SOLUCIÓN III

Hay dos maneras de hablar sobre el acto de la sensibilidad. La primera, la sensibilidad como principio del que sale el acto; y así, en Cristo, la oración no puede ser acto de la sensibilidad, como lo muestran las razones introducidas en segundo lugar. La segunda, la sensibilidad como objeto, es decir, aquello que la sensibilidad quería, y así había en él alguna oración de la sensibilidad, porque la razón que era es como un abogado de la sensibilidad que proponía a Dios el apetito de la sensibilidad. Y no lo pedía como si la razón lo quisiera por la sensibilidad, sino para enseñar que toda la voluntad del hombre está sujeta a Dios, y que se debe recurrir a él en todas las necesidades. Por esto añade: "no se haga mi voluntad, sino la tuya" (*Lc*., 22, 42).

RESPUESTAS

1. Cuando alguien ora por su beneficio, la razón sólo pide lo que quiere. Por eso de quien es el orar, es el querer. Pero Cristo no pedía esto por su beneficio –para conseguir el efecto mismo de su petición–, sino por el beneficio de otros, como se dijo. Por eso la

razón no lo pedía, en cuanto ella lo quería, sino en cuanto a lo que apetecía la sensibilidad.

2. Él oró por la sensibilidad, aunque la sensibilidad no orara, porque el apetito de la sensibilidad era la causa por la cual proponía la oración.

3. Buscar e invocar algo no designa la oración propiamente dicha, sino la ordenación que hay en esas criaturas, como también en todas las demás, para recibir de Dios lo que es propio de su conservación.

SOLUCIÓN IV

Toda oración que Cristo ofreció, con intención de pedir algo por ella, fue escuchada. Pero como alguien no quiere pedir lo que no quiere en absoluto, sólo fue escuchada la oración de Cristo pidiendo por lo que Cristo quería absolutamente. Pero se dice que alguien quiere absolutamente y en sí aquello en que consiste su consentimiento último. Y el consentimiento último está en el hombre en la parte más alta del apetito; el apetito de la razón está por encima del apetito del sentido y en el apetito de la razón está lo supremo que tiende al fin, o a lo anexo al fin. Por eso Cristo quiso absolutamente sólo lo que según la razón quiso como fin o en orden al fin, y toda esta forma de oración suya fue escuchada.

Pero lo que quiso según la sensibilidad, no lo quiso en sentido absoluto. Por eso la razón no lo propuso, orando, para pedirlo. Y tampoco hubo simulación, porque el apetito de la sensibilidad se expresaba por la razón ya dicha. De manera semejante, lo que quería la razón como naturaleza, si en él no se encontraba como fin, no lo quería en sentido absoluto, según se dijo antes. Por eso tampoco propuso estas cosas orando para pedirlas y por esto estas oraciones no fueron escuchadas.

RESPUESTAS

1. Esto lo dijo Cristo en la persona de la Iglesia, como lo expresa la *Glossa*. O bien habla de la oración que expresa la voluntad de la sensibilidad o la veleidad de la razón como naturaleza.

2. La voluntad de la razón como naturaleza está sobre lo que tiene bondad en sí, no considerando su ordenación a otro. De ahí que esta voluntad en Cristo se refirió a la salvación de todos los hombres, como la voluntad antecedente de Dios. Pero según ésta, no se dice que alguien quiera en sí y absolutamente. A esta voluntad, Hugo de San Víctor en *De quatuor voluntatibus in Christo* la llama “voluntad de piedad”. Sin embargo, la voluntad como razón versa sobre lo que también tiene bondad en orden a otro. Y según esta voluntad, Cristo no quería que todos se salvaran –como tampoco Dios por la voluntad consecuente–; pues según ésta no se dice que alguien quiere absolutamente y en sí. Por eso, la oración que hubo en Cristo según esta voluntad, fue escuchada; y no así la que fue según la primera. De ahí que San Jerónimo diga que Cristo fue escuchado en el caso de los predestinados, pero no en el de los no predestinados.

3. Debe responderse de la misma manera a la tercera objeción.

4. En esa oración la razón expresó el movimiento de la sensibilidad y no el suyo. Por eso sencillamente no quiso lo que oraba.

Artículo 4: Si Cristo, en cuanto hombre, dudó
(III, q15, a8)

OBJECIONES

1. Parece que Cristo, en cuanto hombre, dudó, pues en el texto [de las *Sententiae*] San Ambrosio dice que como hombre dudaba.

2. Puede dudar todo el que no lo sabe todo. Pero Cristo, en alguna ciencia, no lo supo todo, como se dijo (d. 14, q. 1, a. 3). Luego en alguna pudo dudar.

3. Allí donde hay temor, hay duda. Pero en Cristo hubo verdadero temor, como se dijo (d. 15, q. 2, a. 2). Luego en Cristo hubo duda.

4. Pero podría decirse que Él dudaba según la sensibilidad y no según la razón. Por el contrario, la sensibilidad sigue a la aprehensión de la parte sensitiva. Pero el sentido no conoció anticipadamente el peligro futuro al cual se refería la pasión. Luego no dudaba su sensibilidad sino su razón.

5. Pero podría decirse que la sensibilidad dudaba de la aprehensión de la razón o de la ciencia de Dios. Por el contrario, Cristo no conoció anticipadamente su pasión futura más en ese momento que al inicio. Pero en él, al inicio, la sensibilidad no estaba inquieta. Luego tampoco entonces.

EN CONTRA, dudar es propio del ignorante. Pero en Cristo no hubo ignorancia, como se dijo. Luego tampoco duda.

Además, la duda traba la razón para que no pueda proceder, como se dice en *Metaphysica* (III, 1). Pero Cristo no tuvo su razón trabada. Luego en él no hubo duda de razón.

Además, donde hay máxima seguridad, no hay duda ninguna. Pero en Cristo hubo máxima seguridad, según *Salmo* (26, 3): “Si contra mí se constituye un ejército, mi corazón no temerá”. Luego en Él no hubo duda alguna.

SOLUCIÓN

La duda se dice de dos modos. El primero y principalmente significa el movimiento de la razón por encima de ambas partes de la contradicción, con temor a la determinación de la otra parte. En el segundo modo, este nombre fue trasladado para significar el horror del sentimiento al agredir o soportar algo terrible. Según el primer modo, la duda se da por el defecto del medio en ser suficiente para encontrar la verdad, y eso sucede por defecto de la ciencia; y por eso en Cristo no hubo duda. En cambio, según el segundo modo, acontece que por su debilidad no ve la posibilidad de evitar algo dañoso e inminente. Y como Cristo tenía la debilidad de la carne –según se dijo antes– la sensibilidad se inquietaba ante la inminencia dañosa de la muerte; por eso tal duda estaba

en Cristo en cuanto a la sensibilidad, aunque tuviera la máxima seguridad en cuanto a la razón, la cual veía inminente el auxilio divino, cosa que la sensibilidad no podía aprehender.

RESPUESTAS

1. San Ambrosio se refiere al temor de la sensibilidad, que al mostrarla a los hombres, parecía que dudaba también en cuanto a la razón.

2. No toda ignorancia es causa de duda, sino cuando alguien no puede ver la razón de lo que busca y por lo cual aparecen los contrarios. Por eso en Cristo no hubo tal duda.

3. En Cristo estuvo la duda que se pone como temor, en cuanto a la sensibilidad.

4. La sensibilidad se mueve también por aquello que la razón aprehende, dado que en la imaginación se producen formas particulares por las cuales es movida la sensibilidad.

5. Aunque la muerte fue prevista desde el principio de la concepción, sin embargo no fue prevista como inminente, y por eso no le suscitaba duda sino sólo cuando ya era inminente.

Y concedemos las otras porque proceden de la duda de la razón.

“El alma oye por el oído”, por eso en el hombre, el principio del oír está en el oído.

“Como sucede en los varones santos”. Parece que sucedió más en los impíos porque se mataban a sí mismos afligidos por el peso de sus pecados, como se dice en *Ethica* (IX, 4). Mas debe decirse que la voluntad de la sensibilidad siempre rechaza la muerte, al igual que la voluntad de la razón como naturaleza [*ut natura*]. Pero la voluntad de la razón como razón [*ut ratio*] alguna vez apetece la muerte, y esto de dos maneras: la primera, por amor a la vida futura, y así ocurre en los santos. La segunda, por el remordimiento de la conciencia herida y así ocurre en los pecadores.

“Por el afecto de la mente quisiera morir”. En contra, en *2 Corintios* (5, 4): “No queremos ser expoliados sino revestidos”. Y debe decirse que el afecto de piedad de los buenos rehúsa la vestimenta del cuerpo en cuanto a la corrupción, pero la ama en cuanto a la naturaleza. O incluso debe decirse que por sí mismo no quiere ser expoliado, sino para estar con Cristo, con el cual preferiría no ser expoliado, sino revestido, si fuera posible.

“Sino porque tuvo el modo del que duda”. En contra está lo que dijo San Agustín en la distinción 15 (*Enn. In Psal.,* 93, 19), que por la misma razón todo lo que se dice de Cristo no fue verdadero. Ha de decirse que había verdadera duda en cuanto a la sensibilidad que hacía aparecer la duda en la razón, en la cual no había duda.

“Considera, lector, estas palabras con piadosa diligencia”. Las palabras de San Hilario deben exponerse en cuanto a lo que proponía la razón por sí misma, no por la sensibilidad. Y así no oraba por Él sino por los suyos. En cambio en cuanto a lo que proponía por la sensibilidad, sí oraba por Él, como ya se dijo.

La obra meritoria en Cristo

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Si Cristo mereció también para sí mismo, y cuándo mereció.*

– Cristo mereció para sí la gloria de la impasibilidad y la inmortalidad, y a la vez la exaltación del nombre.

– La humildad de la pasión fue mérito de la exaltación, según San Agustín y San Ambrosio.

– En cuanto al tiempo, el alma fue hecha impasible en el mismo momento de la resurrección o cuando fue separada de la carne.

– Cristo mereció no sólo en la pasión sino también al inicio de su concepción, mediante la caridad, la obediencia y otras virtudes.

– Aunque hubo más méritos en la pasión que en la concepción, no hubo más virtudes, y no creció en ellas.

2. *Qué mereció Cristo.*

– Los bienes que obtuvo tras la muerte, como la gloria del cuerpo, la inmortalidad, la claridad, etc.

– La exaltación de su nombre, para que se adore a Dios, sentarse en la sede de Dios.

– Estos bienes no le son dados a Cristo como Dios sino como hombre.

3. *Se plantea una duda.*

Duda 1ª: Si pudo obrar la Pasión sin mérito, asumiendo desde el inicio la humanidad gloriosa.

Respuesta: Cristo, aun no sufriendo la Pasión, tendría mérito al obrar, y por el mérito pudo tener esta gloria, porque habría tenido la justicia y la caridad.

Duda 2ª: Entonces, ¿para qué quiso padecer?

Respuesta: Para redimirnos del pecado y darnos acceso al paraíso y que obtengamos la adopción de ser Hijos de la gloria.

Texto de Pedro Lombardo

[1] *Si Cristo mereció para sí y para nosotros.–* No puede dejarse de lado hablar del mérito de Cristo, de quien algunos suelen decir que no mereció para sí sino sólo para los miembros.

Mereció para los miembros la redención del diablo, del pecado, de la pena y la resurrección del reino, para que eliminada la lanza de fuego (cfr. *Gén.,* 3, 24), el ingreso se viera libre. Pero también mereció la gloria para sí de la impasibilidad y de la inmortalidad <según la carne>, como dice el Apóstol "Cristo por nosotros se ha hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, por lo cual Dios lo exaltó y le dio ese nombre que está sobre todo nombre" (*Flp.,* 2, 8-9). El apóstol dice abiertamente que Cristo fue exaltado mediante la gloria de la impasibilidad, porque se humilló por la obediencia de la pasión. Luego la humildad de la pasión fue el mérito de la exaltación, y la exaltación el premio de la humildad.

San Agustín, sobre Juan.– Por lo que San Agustín, citando el capítulo señalado, afirma: "Para que Cristo fuera glorificado por la resurrección, antes fue humillado por la pasión. La humildad es el mérito de la luminosidad [*claritatis*], la luminosidad, el premio de la humildad. Todo esto fue hecho bajo la «forma de siervo» (*Flp.,* 2, 6-7), pues en la forma de Dios siempre fue y será glorificado" (*In Ioan.,* 104, 3).

San Ambrosio.– Además San Ambrosio (mejor: Ambrosiaster, *In Phil.*, 2, 9) considerando el mismo capítulo dice "ahora se muestra qué y cuánta humildad había merecido".

También mereció la impasibilidad del alma.– Estos testimonios hacen evidente que Cristo por la humildad y la obediencia de la pasión mereció la luminosidad [*clarificationem*] del cuerpo. Y no sólo eso sino también la impasibilidad del alma. Pues su alma antes de la muerte era pasible, como la carne mortal; pero después de la muerte, por el mérito de la humildad, el alma se ha hecho impasible y la carne, inmortal.

Cuándo se ha hecho impasible el alma del Cristo.– Para nosotros no es cierto por autoridad si el alma se ha hecho impasible cuando la carne se fue hecha inmortal –es decir, en el momento mismo de la resurrección–; o bien le fue dada la impasibilidad al alma inmediatamente después de su separación de la carne, o incluso en la resurrección, cuando "la carne floreció" (*Sal.,* 27, 7).

[2] *Cristo mereció desde su concepción lo que mereció por la pasión.–* Cristo mereció estas cosas no sólo cuando sufrió la cruz por obedecer al Padre, sino también desde la misma concepción. Y por haberse hecho hombre, por la caridad, la justicia y otras virtudes, en la plenitud de las cuales fue puesto como hombre, mereció tanto por sí

como después, soportando el martirio. Pues la plenitud de los carismas espirituales fue tan grande en Él que no pudo avanzar en ellos. Por eso su alma no pudo devenir mejor de lo que fue desde el inicio de su creación, porque no podía avanzar en los méritos. De ahí que San Gregorio diga: "con relación al mérito del alma, Cristo no tuvo nada por lo que pudiera crecer; pero nosotros, que somos los miembros, podemos avanzar todos los días" (mejor: *Glossa ordinaria, In Ex.*, 25, 31). Luego por el patíbulo de la cruz no mereció para sí más de lo que mereció por la gracia de las virtudes desde su concepción. Por tanto, en relación con el mérito del alma, no progresó en cuanto al valor del mérito, sin embargo progresó en cuanto al número de los méritos. Pues tuvo más meritos en la pasión que en la concepción, aunque no hubo más virtud en estos merecimientos que antes, cuando eran numéricamente menos.

Entonces desde la concepción no mereció sólo la gloria de la impasibilidad y la inmortalidad del cuerpo, sino también la impasibilidad del alma. ¿Por qué? Por obediencia y perfecta voluntad, las cuales no las tuvo entonces la primera vez, ni mayor que cuando comenzó a padecer y morir, pues Él fue perfectamente obediente y vivió siendo bueno como hombre desde que fue hombre.

Así pues, esa alma tuvo algún bien en sí después de la muerte, que no tuvo antes. Entonces ¿fue mejor y más feliz que antes? Descartemos que fuera mejor, dado que no fue más santa ni acumuló más gracia; ni tampoco fue más feliz en la contemplación de Dios, en lo que consiste principalmente la beatitud. No obstante, puede decirse que tuvo más beatitud porque estuvo exenta de toda miseria, pero de ello no puede inferirse que fuera en sentido absoluto más feliz.

[3] *Sobre lo que está escrito: le dio el nombre que está sobre todo nombre.*– No mereció sólo la gloria de la impasibilidad y la inmortalidad, sino también le fue dado "un nombre que está sobre todo nombre" (*Flp.,* 2, 9), a saber: el nombre más digno de ser honrado: ser llamado Dios. Sin embargo, este nombre lo tuvo antes de la muerte, dado que tuvo el nombre de Hijo de Dios en cuanto es Dios por naturaleza desde la eternidad; en cambio, en cuanto se ha hecho hombre, tuvo ese nombre mediante la gracia en el tiempo.

San Agustín, en el libro contra Máximo: el nombre le fue dado al hombre, no a Dios.– San Agustín dice que: "al hombre le ha sido dado ese nombre verdadero, no a Dios, porque tuvo ese nombre cuando estaba sólo en la forma de Dios. Pero cuando se dice: «por lo cual fue exaltado y le dio ese nombre que está sobre todo nombre» (*Flp.,* 2, 9), aparece bastante bien por qué fue exaltado –esto es, por la obediencia–, y en qué forma fue exaltado: pues en esa forma fue crucificado, en ella fue exaltado, y en ella se le dio un nombre, de modo que con la forma de siervo se denominara Hijo Unigénito de Dios" (*Contra Max.*, I, 5). "Como hombre le fue dado a Él lo mismo que ya tenía él mismo como Dios" (*Contra Max.,* II, 2). Así pues, recibió por la gracia que él mismo, siendo hombre, o subsistiendo en forma de siervo –es decir, en el alma y en la carne–,

sea denominado y sea Dios.

En qué sentido debe ser comprendido esto.– Ahora bien, ¿acaso mereció esto? Pues antes se ha dicho (d. 6) que ese hombre no mereció tan grande bien. Entonces ¿cómo se dice ahora que por la obediencia le fue dado a Él este nombre? Según ese tropo –muy frecuente en la Escritura– esto debe entenderse en el sentido en el que se dice que una cosa acaece cuando se da a conocer. "Después de la resurrección, en verdad, lo que era antes fue puesto en evidencia para que lo supieran los hombres y los demonios" (*Glossa ord.* a *Flp.,* 2, 9). Luego Dios le dio la manifestación de ese nombre después de la resurrección, pero la mereció por la obediencia en la pasión; Él, porque obedeció padeciendo, fue exaltado resurgiendo, y por ello el nombre fue manifestado. Él utilizó también este mismo tropo después de la resurrección, diciendo "me ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra" (*Mat*., 28, 18), no porque entonces la recibiera por primera vez, sino porque entonces fue manifestada la potestad que tenía antes.

San Ambrosio: que le fue dado esto a Dios, no al hombre.– Del resto, San Ambrosio dice que ese nombre fue dado a Dios, no al hombre (mejor: Ambrosiaster, *In Phil.,* 2, 9) y parece, por otro lado, que superficialmente con sus palabras se opone a San Agustín. Pero el significado no se opone, aunque parezca diverso. Pues San Ambrosio entiende lo dicho sobre la donación natural por la que, generando eternamente, el Padre dio al Hijo el nombre que está sobre todo nombre –es decir, el de Dios por naturaleza–, porque generó desde la eternidad al Hijo en plenitud y lo generó Dios, igual que Él. Sin embargo, el Apóstol dice que ese nombre le fue dado a Cristo por la obediencia en la pasión. Ahora bien la locución debe tomarse del modo indicado.

[4] *Si Cristo pudo tener lo dicho sin mérito alguno*.– Se busca si Cristo podía tener sin ningún mérito la gloria de la inmortalidad y de la impasibilidad y la manifestación del nombre de Dios. Puede responderse razonablemente que pudo asumir la naturaleza humana tan gloriosa como lo fue en la resurrección, y pudo manifestar su nombre a los hombres de diversas maneras, aunque no pudo ser, como fue, hombre pasible y llegar a la gloria sin mérito.

Ciertamente, pudo llegar a esa gloria sin el mérito de la pasión porque pudo, consumada la mortalidad, ser revestido de la gloria de la inmortalidad; pero no pudo serlo sin el mérito de la justicia, la caridad y las demás virtudes. Pues Cristo no pudo ser hombre sin tener la plenitud de las virtudes y de la gracia; y las virtudes no pudieron inherir en él sin haber pasado por el cilicio de la mortalidad, a no ser que por ellas mereciera. Así pues, teniendo estas virtudes como hombre pasible y mortal, no pudo no merecer la gloria de la inmortalidad. En consecuencia, hecho mortal no pudo conseguir la gloria de la impasibilidad y la inmortalidad y la manifestación del nombre de Dios sin mérito. No obstante, sí pudo alcanzar todo esto sin el mérito de la pasión, porque por la pasión no mereció para sí lo que no antes mereciera por las virtudes.

[5] *La causa de la muerte y la pasión de Cristo*.– ¿Con qué fin quiso padecer y morir si le bastaban las virtudes para merecer estas cosas? Por ti, no por sí. ¿De qué manera por mí? Para que su pasión y su muerte fueran para ti forma y causa: forma de la virtud y de la humildad; causa de la gloria y de la libertad (cfr. *Jn.,* 8, 36); forma de la obediencia a Dios hasta la muerte (cfr. *Flp.,* 2, 8), causa de tu liberación y beatitud. Mereció para nosotros por soportar la muerte y la pasión, lo que no mereciera por lo precedente –a saber, el acceso al paraíso, y la redención del pecado, de la pena y del diablo (*Col.,* 1, 13-14)–. Por su muerte nosotros hemos obtenido tanto la redención como la adopción de ser hijos de la gloria (cfr. *Rom.,* 8, 15). Muriendo Él se ha hecho hostia de nuestra liberación.

De qué modo nos redimió mediante su muerte y nos abrió la entrada del reino, y primero, sobre dicha apertura.– ¿De qué modo por la muerte nos redimió del diablo y del pecado y nos abrió la entrada a la gloria?

Como dice San Ambrosio (mejor: Ambrosiaster, *In Rom.,* 5, 14) "en el misterio", Dios estableció que debido al primer pecado el hombre no entraría en el paraíso –esto es, no sería admitido a la contemplación de Dios–, salvo si en un solo hombre hubiera tanta humildad que pudiera bastar para todos los suyos; tanta cuanta fuera la soberbia del primer hombre que dañó a todos los suyos. No se ha encontrado entre los hombres alguno que pudiera cumplirlo, a no ser "el León de la tribu de Judá" (*Ap.,* 5, 5), que abrió "el libro" y desveló "los misterios", cumpliendo en sí "toda justicia" (*Mt.,* 3, 15), esto es, una humildad consumadísima, que mayor que la cual no pueda haber otra. Pues todos los demás hombres eran deudores y a cada uno apenas le bastaba su virtud y humildad. Luego ninguno de ellos podía ofrecer un sacrificio que fuera suficiente para nuestra reconciliación. Pero Cristo hombre fue hostia suficiente y perfecta; Él gustando la amargura de la muerte (cfr. *Heb.,* 2, 9), fue humillado mucho más de lo que Adán se ensoberbeciera por comer del árbol prohibido, disfrutando de un deleite nocivo (cfr. *Gén.,* 3, 6). Si su soberbia, por tanto, trajo la ruina de todos, y él mismo fue echado fuera del paraíso y cerró la puerta a los demás (cfr. *Gén.,* 3, 23-24); con mayor razón la humildad de Cristo, por la que gustó la muerte, le valió abrir para todos los suyos el ingreso al reino celestial –habiendo cumplido el decreto de Dios– y borrar "el quirógrafo del decreto" (*Col.,* 2, 14).

San Ambrosio, sobre la epístola a los Hebreos.– Como dice San Ambrosio (mejor: Ambrosiaster, *In Hebr*., 9, 15) "tan grande fue nuestro pecado, que no podíamos ser salvados si el Hijo Unigénito de Dios no hubiera muerto por nosotros, que somos deudores de la muerte. De esta manera nos hizo dignos del testamento y de la herencia prometida". Esto no debe entenderse como que no podía salvarnos de otro modo que por su muerte, sino que por otra hostia no pudo ser abierto el acceso al reino para nosotros, y haberse realizado la salvación, sino por la muerte del Unigénito. Tanta fue su humildad y paciencia –como se dijo– que por su mérito fue abierto, para los que creían en él, el acceso al reino. En la muerte del Unigénito grandes bienes fueron puestos a

nuestra disposición para permitirnos reingresar a la patria, como en otro tiempo, con ocasión de la muerte del Sumo Pontífice, a los que huían a la ciudad del refugio, les estaba permitido retornar seguros a sus propiedades (cfr. *Núm.,* 35, 25-28). Se ha mostrado de algún modo cómo por la muerte de Cristo fue preparado para nosotros el acceso al reino.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de que el Maestro [de las *Sententiae*] considerara la voluntad de Cristo –que es principio del merecer–, ahora considera su mérito. Y lo divide en dos partes: en la primera parte, considera el mérito de Cristo en cuanto se ordena a la consecución del bien. En la segunda parte, en cuanto se ordena a la eliminación del mal (en la distinción 19): “Ahora indagamos de qué modo hemos sido redimidos por la muerte de Cristo”. La primera parte se otras dos. En primer lugar, se determina el el mérito de Cristo sobre si mereció algo para sí; en segundo lugar, considera su mérito en cuanto mereció para nosotros, en “¿Con qué fin quiso padecer y morir”. Y la primera la subdivide en dos. Primero, muestra lo que mereció para sí; segundo, si hubiera podido obtenerlo sin mérito, en “Se busca si Cristo podía tener sin ningún mérito”. Y lo primero se divide en otras dos: en la primera, muestra que para él mereció en sí mismo; en la segunda, lo que para sí mereció en otro, allí: “No mereció sólo la gloria de la impasibilidad y la inmortalidad”. Y a su vez la primera en otras dos: en primer lugar, muestra de qué modo Cristo mereció para sí la glorificación del cuerpo y la impasibilidad del alma y del cuerpo en el instante de su concepción; en segundo lugar, muestra de qué modo lo mereció por la pasión, “Cristo mereció estas cosas no sólo cuando sufrió la cruz”. Y sobre lo primero, hace dos cosas, primera, determina la verdad; la segunda, plantea cierta duda, en “Para nosotros no es cierto por autoridad si el alma se ha hecho impasible”.

“¿Con qué fin quiso padecer y morir”. Aquí muestra que mereció para nosotros por la pasión, sobre lo cual hace dos cosas: primero, enumera los beneficios que provienen para nosotros de la pasión de Cristo; segundo, se refiere al beneficio que concierne a la consecución del bien, en “Como dice San Ambrosio (mejor: Ambrosiaster, *In Rom.,* 5, 14) “en el misterio”.

Cuestión única

Aquí se preguntan seis cosas: 1. Si en Cristo hay alguna operación además de la divina; 2. Si pudo merecer por ella; 3. Si mereció desde el instante de su concepción; 4. Qué mereció para sí; 5. Si pudo merecer por la pasión; 6. Si mereció para abrirnos a nosotros las puertas [del cielo].

Artículo 1: Si en Cristo hay sólo una acción
(III, q19, a1)

OBJECIONES

1. Parece que en Cristo hay sólo una acción, pues Dionisio denomina 'theandrica' a la acción de Cristo –esto es, del 'dios-varón'. Pero esto significa que no hay diversas acciones sino una sola. Luego en Cristo hay sólo una acción de la divinidad y de la humanidad.

2. Como dice Aristóteles en *Metaphysica* (prólogo) las acciones son de los supuestos singulares. Pero en Cristo hay sólo un supuesto. Luego hay sólo una acción.

3. De quien es el ser, es el obrar. Pero en Cristo, por la unidad de la hipóstasis, hay sólo un ser. Luego también hay sólo una acción.

4. Hay una sola acción del instrumento y del agente principal. Pero como dice el Damasceno (*De fide,* III, 16) la carne es el instrumento de la divinidad. Luego la acción de Cristo según la divinidad y la humanidad es una sola.

5. Donde lo activo es lo mismo, la acción es la misma, porque las acciones se diversifican por los términos. Pero en Cristo la obra realizada [*opus operatum*] por la divinidad y la de la humanidad es la misma, al igual que la cura del leproso, que la divinidad purificó por el contacto corporal, según se dice en *Mateo* (8, 3). Entonces en él hay tan solo una acción.

EN CONTRA, según se refiere la unidad de la acción a la unidad de la naturaleza, así se refiere una pluralidad de la acción a la pluralidad de la naturaleza. Pero en las personas divinas debido a la unidad de la naturaleza hay una sola acción. Luego también en la persona de Cristo la acción es diversa por la diversidad de las naturalezas.

Además, en Cristo la naturaleza divina y la humana distan más que las diversas potencias de su alma. Pero de las diversas potencias en Cristo se originan diversas acciones. Luego con mayor razón las dos naturalezas tienen diversas acciones.

Además, la acción de la naturaleza divina es la esencia divina misma, y es eterna. Pero la acción de la naturaleza humana en Él es accidente y algo medido por el tiempo. Luego hay dos acciones en Cristo.

SOLUCIÓN

Hubo quienes negaron que en Cristo hubiera dos acciones, y para sostenerlo hubo varias posiciones movidas por diversas razones.

En primer lugar, algunos, como los seguidores de Eutiquio, sostuvieron que en Cristo había una sola naturaleza, compuesta de la divina y de la humana, de lo cual se seguía

que también Cristo tendría sólo una acción compuesta. Pero de ello se sigue que su acción no sería ni divina ni humana, no conforme a nosotros ni tampoco al Padre. Y en este sentido la obra de la redención se hubiera frustrado, pues ella exige la acción divina y la humana. Luego esto es una herejía, como también lo primero, según antes se dijo (d 5, q. 1, a. 1).

En segundo lugar, hubo otros que negaron que en Cristo hubiera dos acciones diciendo que en comparación a la divina, la operación humana no debe decirse acción sino más bien pasión, lo cual Damasceno refutó (*De fide,* III, 19). Porque si la operación humana de Cristo no debe decirse acción porque acción es la divina, en aquella razón por la que la naturaleza divina es buena, la naturaleza humana no sería buena. Pero no es preciso que de que la naturaleza divina exceda a la humana en bondad, por eso la humana sea mala o no buena.

En tercer lugar, otros en cambio vieron que la acción depende de la naturaleza la cual es el principio de acción y de la persona que obra, por eso sostuvieron que no debe decirse que en Cristo hay una sola acción, para no parecer que sostenían la unidad de la naturaleza. De manera semejante tampoco dicen que hay varias, para que no parezca que defendían la pluralidad de personas. Pero de esto se sigue –como dice el Damasceno–, que Cristo no tiene ni una ni dos naturalezas, lo cual es absurdo.

Por ello debe decirse categóricamente que en Cristo es preciso conceder dos acciones, porque a la diversidad de las causas sigue la diversidad en los efectos. Pero la causa de la acción es la especie, como se dice en *Physica* (III, 2) dado que cada cual obra en virtud de la forma que tiene. Por eso donde hay diversas formas hay también diversas acciones –al igual que el fuego seca y calienta por el calor y la sequedad [que tiene], y el hombre oye y ve por la vista y el oído–. De manera similar en virtud de las diversas naturalezas, Cristo tiene diversas acciones.

RESPUESTAS

1. A la acción de Cristo, Dionisio la llama del 'dios-varón', no porque sea en sentido absoluto una acción de la deidad y de la humanidad en Cristo, sino porque las acciones de las dos naturalezas se unen en cuanto a tres aspectos. El primero, en cuanto al supuesto mismo que obra la acción divina y humana, que es uno. El segundo, en cuanto al único efecto que se llama obra realizada [*opus operatum*] o 'apotelesma', según el Damasceno (*De fide,* III, 16), como la curación del leproso. El tercero, en la medida en que la acción humana de Cristo participaba algo de la perfección de la naturaleza divina, como su entendimiento –más eminente que el del resto– entendía por virtud del entendimiento divino unido a él en la persona, aunque la acción divina en nada se hubiera debilitado por asociarse con la humana.

2. Aunque obrar sea propio del supuesto, sin embargo la forma o naturaleza es principio o causa del obrar del supuesto, como también de las otras propiedades que se

dan en el supuesto. De ahí que como el mismo supuesto es sujeto de diversas propiedades por los diversos principios que tiene y que son causantes de esas propiedades, así el mismo supuesto tiene diversas acciones debido a las diversas formas o naturalezas.

3. La unidad de alguna cosa sigue a su ser. Por eso del mismo modo se predica de una cosa el ente y el uno, que se convierte con el ente. Pero la cosa no tiene unidad por su acción, por eso no puede suceder que el supuesto sea uno y su ser no sea uno. Mas sí puede darse el que el supuesto sea uno solo y su acción no sea una.

4. La misma acción del agente principal y del instrumento no puede ser numéricamente una por esencia, porque el mismo accidente no está en diversos sujetos. Sí se la considera una en sentido relativo, en cuanto el instrumento sólo actúa movido por el agente principal y obra en virtud del agente principal. De este modo, en la acción misma de la humanidad de Cristo hay alguna virtud en cuanto la humanidad es instrumento de la deidad.

5. La unidad de la acción no depende sólo del término sino también de muchas otras causas. Por eso, si el acto es el mismo, no es preciso que la acción sea la misma. Pues acontece que un mismo acto puede ser causado por diversas acciones, de cuatro maneras: la primera, cuando un único agente no es suficiente para cubrir el efecto, sino que son muchos a la vez; como son muchos a la vez los que arrastran la nave, la cual ninguno por sí mismo podría arrastrar. En este caso todos son como un solo agente no en sentido absoluto, sino por la unidad de la agregación; de manera semejante su acción no es una sola en sentido absoluto sino como una acción entramada por muchos. La segunda manera, cuando un solo agente puede acabar el efecto, si bien no en una sola operación simultánea sino por muchas operaciones sucesivas –como ocurre en la generación de los hábitos adquiridos–. Entonces la última acción, cubriendo el efecto, actúa en virtud de todas las precedentes que disponen a este efecto. Estos dos modos no estuvieron en Cristo –es decir, muchas acciones para un solo efecto–. La tercera, cuando el efecto no es uno solo en sentido absoluto sino uno solo en el sujeto, como una herida de quemadura; por eso las acciones causantes son diversas en sí y sin embargo convienen en el supuesto –como el corte y la quemadura–, y son causados de diversas formas según la naturaleza –por ejemplo, por el filo del hierro y por el calor–. La cuarta manera, cuando dos acciones provienen de diversos agentes ordenados, de los que uno mueve al otro y uno es instrumento del otro. Y estos dos últimos modos sí están en Cristo según que sus diversas acciones determinaban la misma obra realizada [*opus operatum*].

Artículo 2: Si Cristo pudo merecer
(III, q19, a3)

OBJECIONES

1. Parece que Cristo no mereció, pues Cristo siempre fue comprehensor. Pero el comprensor, al haber llegado al término, no puede merecer, porque el mérito es la vía para alcanzar el término. Luego Cristo no mereció.

2. El mérito y el premio no pueden ser lo mismo, como tampoco la causa y lo causado. Pero el acto de perfecta caridad es premio, porque es la fruición misma. Luego como en Cristo fue consumada la caridad, por ella no pudo merecer; y así de ningún modo merecía, dado que el principio de todo mérito es la caridad.

3. El alma de Cristo desde el principio de su concepción fue bienaventurada, tal como lo es ahora. Pero ahora no merece. Luego nunca pudo merecer.

4. Cualquiera que merece, al merecer progresa en relación con aquello que es principio de merecimiento, porque la caridad crece por el mérito. Pero la caridad de Cristo no pudo crecer y Él no pudo crecer en bienes espirituales. Luego Él mismo no merecía.

5. No somos merecedores en cuanto a las cosas naturales porque ellas están determinadas a una sola cosa [*ad unum*]. Pero el libre albedrío en Cristo estaba determinado al bien. Luego no pudo merecer por el libre albedrío, pues como todo mérito deriva del libre albedrío, Él de ningún modo pudo merecer.

6. Nadie merece lo que es suyo, por esto entre los hombres los hijos no son merecedores de los padres sino los siervos, dado que lo que es del padre, por derecho hereditario compete al hijo. Pero todo lo que es del Padre, es de Cristo, como dice *Mateo* (12, 27) y *Juan* (16, 15). Luego no merecía ante el Padre.

7. Nadie merece por sí mismo. Pero todo el que merece, merece algo por el Hijo de Dios. Luego como Cristo es Hijo de Dios, en modo alguno podía merecer.

EN CONTRA, dice el *Salmo* (15, 1) al respecto: “consérvame Señor porque esperé en ti”, y sobre ello la *Glossa*, hablando de Cristo: “he aquí el mérito por el que debe ser conservado”. Luego Cristo mereció algo.

Además, todo el que tiene el actual estado itinerante [*viator*] y tiene caridad, merece. Pero Cristo lo fue. Luego mereció.

Además, donde sea que haya dificultad en obrar virtuosamente, allí hay mérito. Pero Cristo tuvo dificultad para obrar virtuosamente, no por parte del alma sino por parte del cuerpo que le afligía. Luego Él mereció.

SOLUCIÓN

En cuanto a la justicia son necesarias dos personas: una, quien imparte justicia y la otra, quien recibe justicia. Por un lado, quien hace justicia devuelve a cada uno lo que es suyo, ésa es su acción propia. Por otro lado, de quien recibe justicia, su acción propia es tomar lo que debe serle devuelto por justicia. Y esto es, en sentido propio, merecer. Por ello, lo que se devuelve por justicia, se dice merced [*merces*]. Pero dado que la justicia da a cada uno lo que se debe, tanto en los bienes como en los males, y sin embargo los bienes en sentido absoluto son los que pertenecen a la vida eterna, y los males en sentido absoluto son los que pertenecen a la desgracia eterna, entonces –según los teólogos– el mérito se refiere propiamente a ambos, aunque más propiamente el mérito se refiere a los bienes, y el demérito en cambio, a los males.

Por eso merecer exige tres requisitos. El primero, el agente que merece. El segundo, la acción por la que se merece. Y el tercero, la merced que se merece. Y en consecuencia, el mérito tiene tres condiciones. La primera, según la comparación del que merece a la merced, para que el que merece esté en estado de adquirir la merced. Y por eso, los que han llegado enteramente al término, nada merecen pues nada pueden adquirir. La segunda, según la comparación del agente a la acción, para que sea señor de su acción. De otro modo, por su acción, no sería digno de tener algo, ni sería alabado. En consecuencia, lo que obra por necesidad natural o por violencia, no merece. La tercera, según la comparación de la acción a la merced, para que se equipare a la merced, pero no según igualdad cuantitativa –la que se requiere en la justicia conmutativa, regulando las compraventas–, sino según la igualdad de proporción –la que se requiere en la justicia distributiva, según la cual Dios reparte los premios eternos–.

Ahora bien, la acción proporcionada a la vida eterna es la acción que es fruto de la caridad, por ella alguno merece de condigno [*ex condigno*] lo que es propio de la vida eterna. Pero las obras buenas que no son fruto de la caridad, carecen de esta proporción, por eso mediante ellas no se merece de condigno la vida eterna, sino que sólo de manera impropia se dice que uno es merecedor, en cuanto tiene alguna semejanza con la operación informada por la caridad. Y ciertamente, si hay semejanza en la sustancia del acto y en la intención –como si alguno que está en pecado mortal da una limosna por Dios–, se la llama mérito de congruo [*congrui*]. En cambio, si la semejanza está en la sustancia del acto y no en la intención, se dice mérito estimado [*interpretatum*], como si alguno da una limosna a un pobre por vanagloria.

Y estos tres aspectos se encuentran en Cristo. Pues en cuanto a lo que se encontraba en el término de la perfección –es decir, en cuanto a las operaciones del alma, por las que era bienaventurado y comprensor–, sin embargo en cuanto a alguna cosa, padecía por carecer de lo que es propio de la gloria –en cuanto era pasible por el alma y el cuerpo y tenía un cuerpo mortal–. Por eso en este sentido era viador, en estado de adquirir. De manera semejante, todo acto suyo estaba informado por la caridad, y además era señor

de sus actos por la libertad de la voluntad. Y en consecuencia mereció por todos sus actos.

RESPUESTAS

1. Aunque fuera comprehensor con relación a algo, era también viador con relación a otro aspecto. Así pudo merecer.

2. Lo mismo no puede ser a la vez según lo mismo y respecto de lo mismo, mérito y premio. Por eso el movimiento de la caridad del hombre Cristo, en el que consiste su premio en cuanto a la beatitud del alma, puede ser mérito con respecto a la beatitud del cuerpo, lo cual no sucede en los demás bienaventurados, porque no están en estado de adquirirlo por algo propio. Y por eso no pueden merecer para sí ni para los demás; porque si ruegan [*impetrant*] ahora por nosotros lo hacen porque antes, mientras vivieron, merecieron rogarlo.

3. Cristo ahora es sólo comprehensor, pero entonces era tanto viador como comprehensor, por eso pudo merecer y ahora no.

4. No es preciso que el que merece, progrese, en cuanto a lo propio del merecer –esto le sucede a quien merece cuando la raíz del merecimiento (como la caridad), no está en él como término–; sino que es preciso que todo el que merece progrese en virtud de la merced que merece, de modo que lo debido a él se le devuelva en sentido absoluto o según otro modo por el que antes no se le debía.

5. El libre albedrío de Cristo no estaba determinado hacia algo uno en cuanto al número, sino hacia algo uno según el género –es decir, al bien, pues no puede serlo hacia el mal–. Sin embargo, puede hacerlo o no hacerlo, y esto no excluye la libertad de arbitrio, porque “poder pecar no es libertad de arbitrio ni parte de la libertad”, como dice San Anselmo en *De libero arbitrio* (1). Y esta determinación acontece según la perfección del libre albedrío, ya que por el hábito de la gracia y la gloria se culmina eso a lo que está naturalmente ordenado –es decir, al bien. Porque el libre albedrío, aunque en nosotros se relacione hacia el bien y hacia el mal, no se da en razón del mal sino del bien. O puede decirse que incluso si estuviera determinado hacia algo uno en cuanto al número, como a amar a Dios –que no puede no hacer– sin embargo por ello no pierde la libertad o el carácter de alabanza o de mérito, pues tiende a ello no coactivamente sino espontáneamente. Y así es señor [*dominus*] de su acto.

6. Cristo no merece según la divinidad, por la cual tiene todo lo que es suyo, sino que merece según la humanidad, por la cual no tiene todo lo que es suyo.

7. De aquí surge la solución a la séptima objeción, porque por el Hijo de Dios merecemos en razón de su divinidad, debido a la cual él no merecía.

Artículo 3:Si Cristo pudo merecer desde el instante de su concepción
(III, q34, a3)

OBJECIONES

1. Parece que Cristo no pudo merecer en el instante de su concepción, pues alguien merece sólo al obrar. Pero es anterior el ser de una cosa que su obrar. Luego en el primer instante de su concepción, cuando Cristo primero tuvo el ser según la naturaleza humana, no pudo merecer.

2. El obrar meritorio se da con deliberación, al resultar de la elección del libre albedrío, que sigue al consejo. Pero la deliberación, como es cierto movimiento, requiere tiempo. Luego en el primer instante de su concepción no pudo merecer.

3. Sea lo que fuere que Cristo tuviera en el primer instante de su concepción, lo tuvo por otro, no por sí. Pero eso fue causa de su mérito. Luego en el primer instante de su concepción no mereció.

4. Como el mérito se debe al libre albedrío, así también el pecado. Pero el diablo no pudo pecar en el primer instante de su creación. Por tanto el alma de Cristo tampoco pudo merecer en el primer instante de su creación. Ahora bien, el primer instante de su concepción fue el primer instante de la creación del alma. Luego en ese instante no pudo merecer.

5. Cristo en su infancia era similar a los otros niños en cuanto al cuerpo. Pero los demás niños, por la debilidad de los órganos corporales, no tienen perfecta imaginación ni uso del libre albedrío. Luego, por consiguiente, tampoco lo tuvo Cristo. Y así, entonces, no pudo merecer.

EN CONTRA, en el primer instante de su concepción, Cristo fue varón, según *Jeremías* (31, 32): “algo nuevo hace el Señor sobre la tierra, la mujer ceñirá al varón’. Pero lo propio del varón perfecto es merecer. Luego Cristo, en el primer instante de su concepción, pudo merecer.

Además, el alma que es perfecta en la primera perfección y en la segunda, es más perfecta que el alma que lo es sólo en la primera perfección. Pero en Cristo no aumentó ninguna perfección espiritual. Por tanto, como la operación es perfección segunda y el hábito perfección primera, siempre que tuvo el hábito de la virtud, tuvo también ese acto. Ahora bien, por el acto de virtud merecía. Luego Cristo merecía en el instante de su concepción.

SOLUCIÓN

A Cristo debemos atribuir toda perfección espiritual en cuanto al alma, toda perfección espiritual que pueda serle atribuida. Por eso, como es posible que en el primer instante de su concepción haya llevado a cabo un acto meritorio, debe decirse que Cristo

mereció en el primer instante de su concepción. Pues que algo no pueda tener su acción en el primer instante en el que es, sólo puede acontecer sino de tres modos. El primero, porque le falte alguna perfección requerida para obrar, como algún cachorrito que en el primer instante de su nacimiento no puede ver, pues no tiene el órgano de la visión en su completo desarrollo. El segundo modo, por algún impedimento externo, como el agua que brota en algún lugar cerrado está impedida para poder moverse con movimientos propios. El tercer modo, por la naturaleza de la operación que es sucesiva; entonces en el primer instante en el cual la cosa es, comienza esa acción, sin embargo esa acción no se realiza en ese instante sino en el tiempo, como es claro que el primer instante en el que el fuego es fuego –que es el último instante de su generación– es el primer instante de su movimiento hacia arriba; sin embargo su movimiento no está en ese instante, porque el movimiento se da en los instantes sucesivos.

Ahora bien consta que a Cristo no le faltaba perfección alguna por parte del agente, perfección necesaria para el acto meritorio, además nada había que pudiera ser algún impedimento. Aun el movimiento de la caridad en el que Él se movía, era indivisible, no sucesivo. Por eso en el instante de su concepción pudo merecer. Mas algunos dicen que en el instante mismo de la concepción no mereció con relación al uso de las virtudes, sino que tuvo mérito sólo en la raíz –a saber: en el hábito de la caridad y del resto de las virtudes por las que fue digno de gloria–. Pero con relación al uso de las virtudes no mereció en el instante mismo, sino después de ese instante. En este sentido se planteaban las razones presentadas en las objeciones. A mí me gusta más la primera opinión, y según ella debe responderse a los argumentos puestos en contra.

RESPUESTAS

1. En la naturaleza, el ser es anterior en el obrar, mas no necesariamente en el tiempo.

2. La deliberación y el consejo, como dice Aristóteles en *Ethica* (III, 5) “no se refieren al finsino a aquello que se refieren al fin”, cuando no se tiene certeza sobre lo que es útil al fin al que se tiende. Pero alguno merece en cuanto a la intención misma del fin. Por eso en los demás hombres, en lo que respecta al deseo del fin, no se requiere deliberar para merecer. Pero en Cristo no se requería la deliberación ni siquiera en lo que es para el fin, porque tenía certeza sobre ello.

3. Lo que Cristo tuvo en el primer instante de su concepción –a saber, el mérito–, lo tuvo tanto por otro, en cuanto al mérito requiere la gracia–, como por sí mismo –en cuanto el mérito procede del libre albedrío–. Pero no siempre es necesario que la causa preceda a lo causado en el tiempo, sino que a veces basta que lo preceda en cuanto a la naturaleza.

4. El movimiento de la voluntad hacia el fin bueno es algo natural a ella, de ahí que en el primer instante de su creación puede tener movimiento hacia el fin bueno, porque

para apetecer un fin deseado naturalmente no necesitamos deliberar; y en esto puede haber mérito. Pero el pecado acontece porque la voluntad es movida hacia algo que no compete a un fin naturalmente deseado, por eso es preciso que acontezca por la falsa comparación de ese algo al fin. Y por ello el pecado requiere la comparación de aquello que tiene bondad aparente a aquello otro que es de suyo un bien naturalmente deseado. Por tanto en el primer instante de la creación la mente no puede pecar.

5. Cristo no había recibido la ciencia de los sentidos sino la infusa. Y así podía ejercerse el hábito de ciencia perfecta incluso con debilidad de los órganos. Además, se dijo también que en él la debilidad del cuerpo no se extendía a la mente, así como la gloria de la mente no impedía la debilidad del cuerpo. Por ello, la imperfección de los órganos corporales no impedía en él el uso de la razón.

Artículo 4: Qué mereció Cristo para sí
(III, q19, a3)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que Cristo no mereció para sí la inmortalidad del cuerpo, pues merecer es propio del extraño al que sólo se le debe merced por el mérito; al igual que también ser adoptado es propio del extraño, al que le es debida la herencia sólo por adopción. Pero no se dice que Cristo fuera adoptado como un extraño para poseer los bienes de su Padre, que son suyos. Luego, por la misma razón, tampoco mereció la inmortalidad o algo de este tipo.

2. El premio es más digno que el mérito. Pero el movimiento bueno del alma de Cristo por el cual merecía es más digno que cualquiera que sea corporal. Luego Él no merecía la inmortalidad del cuerpo.

3. Cristo no era deudor de la muerte, porque no tenía pecado, ya que el pecado que nos hace deudores de la muerte. Luego como nadie merece evitar el mal del cual no es deudor, parece que Él no mereció la inmortalidad.

EN CONTRA, se dice en el Texto [de las *Sententiae*] que la luminosidad del cuerpo es el premio de la humillación. Pero la inmortalidad del cuerpo pertenece a la luminosidad del cuerpo. Luego también mereció la inmortalidad.

Además, ninguna criatura tiene los bienes de la gloria, sin mérito. Pero la inmortalidad pertenece a la gloria. Luego Cristo mereció la inmortalidad.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que Cristo no mereció la impasibilidad del alma, pues no merecemos lo que para nosotros es natural. Pero el alma, según su naturaleza, es impasible. Luego no mereció la impasibilidad.

2. Lo que inhiere mediente un accidente, si es eliminado el accidente, no inhiere más. Pero el alma padece y se mueve por accidente –a saber, mediante el cuerpo–. Por tanto, en el momento en el que se separa el cuerpo, deviene impasible. Ahora bien, Cristo no mereció que su alma se separara del cuerpo, porque el 'mérito' de la muerte es el pecado, como se dice en *Romanos* (6, 23). Luego no mereció la impasibilidad del alma.

3. La impasibilidad del alma pertenece a la beatitud del alma, como la impasibilidad del cuerpo pertenece a la beatitud del cuerpo. Pero el alma de Cristo fue desde el principio bienaventurada. Luego no mereció la impasibilidad del alma.

EN CONTRA, después de la resurrección, el alma de Cristo fue impasible. Pero

antes fue pasible. Luego, al igual que la gloria de la resurrección, así también mereció la impasibilidad del alma.

Además, las almas de los condenados son pasibles, porque no merecieron la impasibilidad. Luego, como el alma de Cristo no fue pasible después de la resurrección, parece que mereció la impasibilidad.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que no mereció la exaltación, pues por el hecho mismo de haber sido asumida, la naturaleza humana fue exaltada y se le debe el nombre de divinidad. Pero no mereció la asunción, como se dijo (d. 4). Luego tampoco la exaltación.

2. El nombre que está sobre todo nombre es el nombre ante el cual toda rodilla se dobla. Pero éste es el nombre de 'Jesús', como se dice en *Filipenses* (2, 9). Luego, como no mereció este nombre sino que le fue puesto antes de su concepción, parece que no mereció el nombre que está sobre todo nombre.

3. Mas si se dijera que mereció en cuanto a la manifestación; en contra debe decirse que esto se había manifestado antes, por eso los demonios lo habían confesado antes que él, y los niños y los profetas lo predijeron. Luego él no mereció.

4. El mérito se ordena al premio. Pero hacer algo para ser estimado por los hombres pertenece a la vanagloria, la cual en Él no se dio. Luego no mereció la exaltación con relación a la manifestación de los hombres.

EN CONTRA, en *Lucas* (14, 2) se dice: *"*el que se humilla será exaltado". Perp Cristo se humilló. Luego mereció ser exaltado.

Además, Él se hizo digno de esa exaltación que entraña la manifestación ante los hombres por lo que hizo. Luego Él mismo mereció esta exaltación.

SUBCUESTIÓN IV
OBJECIONES

1. Parece que también mereció el premio sustancialdel alma, a saber, la fruición divina, pues cuanto mayor es el mérito tanto mayor es el premio. Pero ell mérito de Cristo fue mayor que los méritos de todos los santos. Por tanto, también la merced que mereció fue mayor. Ahora bien, no puede merecerse algo mayor que la fruición de Dios, que los santos merecieron. Luego Él también la mereció.

2. Tener algo por sí mismo es más glorioso que tener todas las cosas por otro. Pero lo que alguno merece, de algún modo lo tiene por sí mismo. Así pues, como Cristo tuvo la fruición divina con suma gloria, parece que la mereció.

3. Para los que afirman que los ángeles fueron creados sólo en el orden natural, estos

tuvieron a la vez mérito y premio. Pero nada impide que Cristo haya merecido la fruición divina sólo porque la tuviera desde el inicio de su concepción. Luego parece que en el mismo instante de su concepción pudo merecer, para que en Él se dieran a la vez el mérito y el premio.

EN CONTRA, nadie merece en cuanto es comprehensor. Pero Cristo era comprehensor en cuanto a la fruición. Luego nunca mereció la fruición.

Además, dado que su entendimiento estaba unido a Dios en la persona, la fruición le era debida. Pero no mereció la unión. Luego tampoco mereció la fruición.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I
Como se dijo antes (a. 2, co) el mérito en sí es la operación del que recibe justicia, según la cual recupera para sí aquello que se le debe devolver. Ahora bien, no se le da a alguien lo que tiene, en el modo en que lo tiene, ni tampoco alguien recupera lo que es suyo, en el modo en que es suyo. Por eso, respecto al mérito, según hablan los teólogos del mérito como referido a los bienes en sentido absoluto, hay cuatro requisitos que se refieren a lo que alguno merece. El primero, que pertenezca a aquello que corresponde a la beatitud. El segundo, que no se tenga lo que por mérito se adquiere, y que se le devuelve mediante la justicia. El tercer requisito es que no le sea debido, porque al merecer uno hace que le sea debido. El cuarto requisito, es que lo que alguien merece se derive –al menos en cuanto al orden de la naturaleza–, al mérito mismo, y por eso la gracia, que es principio de merecer, y otras cosas naturales que son exigidas para merecer, no se incluyen bajo el mérito. Estos cuatro requisitos se encuentran en la inmortalidad de Cristo, pues se refieren a lo que pertenece a la beatitud del cuerpo. Además, Él no la tuvo siempre, dado que asumió en el principio un cuerpo mortal. Por otra parte, no le era debido en virtud de la naturaleza, aunque le fuera debido en razón de la persona. Por último, la inmortalidad no es exigida para merecer. Y por todo eso Él mereció la inmortalidad.

RESPUESTAS
1. Aunque la inmortalidad y todos los otros bienes que están en la potestad del Padre estuvieran en la potestad del Hijo en cuanto a la persona divina, sin embargo no lo estarían en razón de la naturaleza humana. Por eso, nosotros mereciendo hacemos nuestra una deuda que no era debida a la naturaleza ni a la persona. En cambio, Cristo al merecer hizo que fuera debido a la naturaleza lo que no era debido a la naturaleza, aunque fuera debido a la persona. Y tampoco es semejante el caso de la adopción, porque la adopción se refiere a la persona –como también la filiación–, pero el mérito consiste en una operación que varía en la medida en que varía la naturaleza, como se dijo antes.

2. Aunque el acto mental por el que Cristo merecía sea mejor en sí mismo que la inmortalidad del cuerpo, no obstante ésta es mejor en cuanto al estado –es decir, en

cuanto que pertenece al estado de beatitud–. Pero el acto de la mente, en cuanto en él consiste el mérito, pertenece al estado de viador. O bien debe decirse que esto tiene verdad en cuanto al premio sustancial del alma pero no en otras cosas.

3. Aunque Cristo no tuviera necesidad de morir por el pecado, la tenía sin embargo por los principios naturales, tal como antes se dijo (d. 16, q. 1, a. 2). Por eso en Cristo la inmortalidad no era debida a la naturaleza humana. O bien debe decirse que la privación de la culpa, aunque suprimiera merecer la muerte, sin embargo no daba la inmortalidad por la que resulta imposible morir –como es la inmortalidad que mereció Cristo–. Esto es evidente también en Adán, en cuanto a su primer estado, en el que no se encontraba esta inmortalidad.

SOLUCIÓN II

El alma se dice pasible de dos maneras. La primera, según la justicia divina, como se padece en el infierno por el fuego corporal; y esto es común al alma y a todo espíritu creado considerado sólo en sus aspectos naturales. La segunda, según la naturaleza, y esto ocurre: en primer lugar, por accidente, por la pasión del cuerpo, tal como se dijo (d. 15, q. 2, a. 3) dado que la lesión en el cuerpo toca al alma de alguna manera, en cuanto es su forma. En segundo lugar, por la operación propia, tanto si ella es común al alma y al cuerpo –como en los deleites y en la tristeza que se refieren a la parte sensitiva–, tanto si se da en la propia alma –como en los deleites y tristezas de la parte intelectiva–.

Y como el alma según su naturaleza es forma del cuerpo, y a la forma corresponde ser proporcionada a la materia, por eso en la naturaleza del alma, aun si existe sin el cuerpo, se da una tendencia natural a padecer en por la pasión del cuerpo, aunque no padezca en acto sin el cuerpo –en cuanto a esas pasiones que naturalmente pueden ser inherentes en él, o a partir del cuerpo o con el cuerpo–. Pero esta aptitud no se pierde porque la naturaleza sea reparada por la gracia, ya que aunque el hombre se reforme por la gracia en cuanto a los actos personales, en los actos naturales sin embargo no se renueva en cuanto a la naturaleza sino por la gloria, la cual elimina todos los defectos de la naturaleza. El signo de esto es que renovados por la gracia padecen defectos en los actos naturales, porque se generan en el pecado original. Por eso es preciso que el hábito de la gloria elimine esa aptitud natural del alma por la que el alma se perfecciona no sólo en las potencias en cuanto a los actos personales, sino también en cuanto es cierta naturaleza. Y por eso desde el alma glorificada, la gloria se transfunde al cuerpo. Mediante el hábito de gloria se excluye también la tristeza de la parte intelectiva, y también la posibilidad de pecar por la que se da la posibilidad de padecer por la justicia divina.

Por tanto, es evidente que la impasibilidad del alma concierne a la gloria, y que Cristo no tuvo la gloria del alma desde el principio de su concepción, porque ella es naturaleza del cuerpo, y porque el cuerpo fue pasible. Aunque Cristo tuviera el alma gloriosa en cuanto a las operaciones por las que tenía la fruición de Dios. Por esto, como mereció la

inmortalidad del cuerpo, así también mereció la impasibilidad del alma.

RESPUESTAS

1. El alma es impasible según su naturaleza, por eso no puede padecer las pasiones propiamente dichas de las que hablamos sin el cuerpo. Sin embargo, es pasible según su naturaleza –es decir: puede padecer estas pasiones en el cuerpo y mediante cuerpo–. Por ello la determinación "mediante la naturaleza" puede referirse a la pasibilidad, por un lado, en cuanto a la potencia –y de este modo es una proposición falsa–; o por otro lado, en cuanto al acto, y así es verdadera, porque pasible es el que puede padecer.

2. Aunque la pasión estuviera en el alma por accidente, no estaría por accidente la aptitud para padecer a la vez que el cuerpo. Por eso, aunque en el alma separada del cuerpo se quitara la pasión en cuanto al acto, sin embargo no se quita la aptitud de padecer. Y si se uniera nuevamente al cuerpo, el cuerpo unido a ella no sería impasible, sino que ella padecería en este cuerpo por accidente, como antes, a no ser que haya sido glorificada; pues entonces si se une al cuerpo, hace al cuerpo impasible.

3. La impasibilidad del alma concierne a la beatitud del alma en cuanto la naturaleza es también forma del cuerpo. Y el alma de Cristo no tuvo tal beatitud desde el principio de su concepción, sino la beatitud que consiste en el acto de fruición.

SOLUCIÓN III

Como dice Aristóteles en *Ethica* (I, 10 y 11) en la felicidad se encuentra algo que es esencial a ella –como las virtudes que hacen perfecta a la operación–, y algo que concurre positivamente [*ad bene esse*] al logro de la felicidad, como las riquezas, los amigos y otros bienes de esta clase. De manera similar digo que hay algunas cosas que pertenecen a la sustancia de la beatitud –como las dotes del alma y del cuerpo–, y otras que concurren postivamente al logro de la beatitud –como la manifestación de la beatitud a los otros. Y en ello también consiste la gloria, pues la gloria es "conocimiento claro con alabanza" (cfr. San Agustín, *Contra Max.,* II, 13), según la *Glossa* a *Romanos* (16, 27). Y también afirma Aristóteles (*Eth.,* I, 11) que al logro de la felicidad concurre positivamente que el feliz, aun después de la muerte, viva en la memoria de los hombres.

Y como en Cristo la beatitud debió ser completísima, por eso no sólo fue beatificado en sí mismo, sino que para la perfección de su beatitud, ésta también fue mostrada a los demás. En virtud de ello se dice que mereció la exaltación, la cual consiste en tres cosas: la primera, en el conocimiento [*notitia*] del corazón, por la que se dice que tomó un "nombre sobre todo nombre", dado que el nombre –como realidad– se refiere al conocimiento. La segunda, en la reverencia del cuerpo, como la genuflexión. La tercera, en la confesión que hacemos con la boca. Y esto es lo que señala el Apóstol en *Filipenses* (2, 2): "Y toda lengua confiese que el Señor Jesucristo está en la gloria del Padre".

RESPUESTAS

1. Aunque fue exaltado desde el inicio de su concepción, sin embargo su exaltación no fue manifiesta entonces, y la Sagrada Escritura expresa que se dice que una cosa acaece cuando se da a conocer.

2. Se dice que un 'nombre está sobre todo nombre' referido, en primer lugar, a aquello por lo que [*a quo*] se pone, y así es el nombre de Jesús o Cristo, porque ambos se ponen por la unión de la naturaleza humana y la divina. Y según esto se dice 'ungido' lo que fue unido por Dios; y en virtud de ello también puede hacernos salvos de pecado. En segundo lugar, referido a aquél [*ad id cui*] al que se pone el nombre, y en este sentido el nombre 'Dios' está sobre todo nombre, pues se le pone por la naturaleza divina. Todo esto, aunque estuvo en él desde el principio de su concepción –en cuanto a la verdad real–, sin embargo no estaban en conocimiento de los hombres.

3. Antes de la resurrección, la exaltación de Cristo no era manifiesta para todos sino para unos pocos; y aun para algunos no con certeza sino mediante cierta conjetura –como para los demonios y para algunos judíos–. Pero después de su resurrección, su elevación fue dada a conocer a todo el mundo por la certeza de la fe.

4. El mérito no se da por el premio sino por aquello a lo que se ordena principalmente; y esto se refiere a la sustancia de la beatitud. Así, aunque el honor cívico sea aquello por lo que es premiada la virtud cívica, sin embargo los ciudadanos no obran las obras virtuosas por ese honor sino por el bien de la virtud misma.

SOLUCIÓN IV

La gloria del alma consiste en la unión del alma con Dios por la visión y el amor, y como la unión posterior presupone la anterior, como Dios está en los santos por la gracia, se presupone que en todos está por esencia, presencia y potencia. Por la misma razón, la unión en la persona, que es última y completísima, presupone toda otra unión con Dios. Por eso, como el alma de Cristo estaba unida a Dios en la persona, la unión de fruición era debida a ello, y no le era debida por ninguna otra operación que realizara. De ahí que como el mérito consiste en la operación que hace que algo nos sea debido, Cristo no mereció la fruición.

Sucede de otro modo en cuanto a la gloria del cuerpo, pues la gloria del cuerpo no consiste en la unión con Dios. Por eso, sin ella el cuerpo pudo estar unido a la divinidad, y le fue dispensada para cumplir la obra de la redención. Por esto Cristo tuvo siempre la fruición en la que consiste la gloria del alma, y no la mereció como sí mereció la gloria del cuerpo.

RESPUESTAS

1. Que Cristo no haya merecido para sí la beatitud que está en la fruición, no se debió a la insuficiencia del mérito, sino a la perfección del merecedor.

2. Lo que Cristo tuvo por la unión lo tuvo por sí mismo, y más que alguien que lo

tuviera, adquirido por su operación, porque Él lo tuvo naturalmente. Por eso tuvo la fruición con mayor gloria que ningún otro.

3. Según esa opinión los ángeles no siempre tuvieron beatitud, ni tampoco hubo algo en ellos por lo que ésta les fuera debida. Por eso pudieron merecerla en el momento en que recibieron la gracia, como ya se dijo (II, d. 5, q. 2, a. 2). De esa manera no se dio en Cristo, quien siempre fue bienaventurado según su alma, y a quien se debía la gloria por la unión misma.

Artículo 5: Si Cristo mereció para sí mediante la pasión
(III, q49, a6)

OBJECIONES

1. Cristo no mereció para sí mediante la pasión, pues merecer es hacer algo debido para sí mismo. Pero quien una vez hizo algo debido para sí –por ejemplo, comprando algo–, después no vuelve a comprarlo. Por tanto, quien mereció algo una vez, después no puede merecer eso mismo. Ahora bien, Cristo desde el instante de su concepción mereció para sí lo que ya se dijo. Luego nada mereció para sí mediante la pasión.

2. El mérito se hace, o bien de lo no debido a lo debido, o bien de lo debido a lo más debido. Pero lo que Cristo mereció para sí no le fue más debido por la pasión que antes, porque mediante el primer mérito fue suficientemente hecho lo debido para Él. Luego Cristo nada mereció para sí mediante la pasión.

3. La pasión se dio en el cuerpo de Cristo. Pero el mérito sólo está en el alma. Luego Cristo nada mereció para sí mediante la pasión.

4. El principio del mérito está en nosotros, porque lo voluntario es aquello cuyo principio es interior, según dice el Filósofo en *Ethica* (III, 3). Pero el principio de la pasión no está en el paciente sino en el agente. Luego Cristo no mereció mediante la pasión.

5. Todo mérito consiste en la caridad. Pero padecer pasiones laudablemente no es obra de la caridad sino de la paciencia o de la fortaleza. Luego Cristo no mereció mediante la pasión.

EN CONTRA, se dice en el Texto [de las *Sententiae*] que "la pasión es el mérito de la luminosidad".

Además, merecemos por los actos de las virtudes. Pero Cristo padeció debido a la más inmensa caridad, según *Juan* (15, 13): "nadie tuvo mayor caridad, etc.". Luego Él mereció mediante su pasión.

Además, su pasión fue mayor que las pasiones de los demás santos, como se dijo (d. 15, q. 2, a. 3. qla. 3). Pero los demás santos merecieron por sus pasiones. Luego Cristo también mereció mediante su pasión.

SOLUCIÓN

Como se dijo, merecer es hacer algo debido para sí. Y esto sucede de tres maneras. La primera, cuando algo de lo no debido se hace debido, como si alguno por el primer movimiento de la caridad merece la vida eterna haciéndola debida para sí aunque antes no le era debida. La segunda manera, cuando se vuelve más debido lo que era menos debido para sí, como sucede en aquél en el que aumenta la caridad. La tercera manera,

cuando algo que no es debido para sí de una manera, se hace debido para sí de otra forma, al igual que el niño bautizado al que le es debida la vida eterna por el hábito de gracia infundida en el bautismo y cuando comienza el uso del libre albedrío, le es debida para sí por el acto.

Según la primera, en el primer instante de su concepción Cristo mereció la gloria de su cuerpo, gloria que no le era debida ni por la condición de la naturaleza en sí misma considerada, ni porque se derivaba necesariamente de la unión, como la gloria de fruición, según se dijo. De la segunda manera, Cristo no pudo merecer, porque la caridad no aumentó en Él. De la tercera manera, Él mereció después del primer instante de su concepción con todos los actos, porque hizo para sí con algunos actos lo debido, y que antes era debido por otros actos. Ahora bien, el acto por el cual uno merece es aquél del cual el agente es señor [*dominus*], como se dijo, y que es proporcionado a la merced. Pero el hombre es señor de sus actos por la voluntad, a la que la caridad perfecciona en orden al fin último, por eso hace al acto proporcionado al fin –es decir, a la beatitud, que es propiamente la merced de nuestros méritos–. De ahí que todo acto voluntario informado por la caridad es meritorio. Así pues, como Cristo sufrió la pasión voluntariamente –"se ofreció porque quiso", según *Isaías* (53, 7)– y la voluntad fue informada por esa caridad, no queda duda que mereció mediante su pasión.

RESPUESTAS

1. El comprar algo principalmente es para tener la cosa que se compra, por eso una vez que se compró, después no se vuelve a comprar. Ahora bien, la acción por la cual alguno merece no es principalmente por el premio consiguiente, sino por el bien de la caridad. Por eso el hombre que tiene caridad obraría también incluso si no se siguiera de ello retribución alguna. Por tanto, después de que quien obra mereciera algo, lo que le era debido según un primer modo, después se le debe según otro modo.

2. No es preciso que haga para sí lo más debido, porque esto se debe a la intensidad de la caridad, que es raíz de merecer, sino que haga para sí lo debido según más modos.

3. Aunque la pasión está en el cuerpo, sin embargo la voluntad que acepta la pasión estuvo en el alma.

4. La pasión en cuanto pasión no es meritoria, porque su principio es exterior, pero es meritoria en cuanto es aceptada por la voluntad, y así es voluntaria y su principio es interior. Pero la pasión es aceptada por la voluntad de dos modos. El primero, como lo voluntario en sentido absoluto, a la manera de Cristo que voluntariamente se ofreció a la pasión, para completar la obra de nuestra redención. El segundo modo, como lo voluntario mixto, cuando alguno incluso si quisiera no padecer, sin embargo prefiere más soportar la pasión que hacer algo contra Dios.

5. Aunque el mérito está en la caridad como en su raíz, sin embargo no merecemos

sólo por la caridad sino también por las demás virtudes, en cuanto los actos de éstas son imperados por la caridad.

Artículo 6: Qué mereció Cristo para nosotros
(I-II, q114, a6; III, q19, a4; q48, a1; q49, a5)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que Cristo no pudo merecer para nosotros, pues como la alabanza requiere lo voluntario, también así el mérito. Pero dado que la alabanza requiere lo voluntario en el que es alabado, por eso uno no es loado por el acto de otro. Luego de manera similar uno no puede merecer por otro, y así Cristo no mereció nada para nosotros.

2. Se dice en *Ezequiel* (18, 4): "El alma que pecare, morirá". Luego, por la misma razón, el alma que obrara será premiada y así parece que Cristo no pudo merecer para nosotros.

3. Cristo en cuanto Dios no mereció, pero sí en cuanto hombre que tuvo caridad. Pero uno que tenga caridad no merece por otro sino sólo por mérito de congruo [*e congruo*], el cual, propiamente hablando, no es mérito alguno. Luego etc

EN CONTRA, Cristo en cuanto hombre es nuestra cabeza, por eso tuvo algún influjo sobre nosotros, aunque fuese sólo meritoriamente. Luego Cristo mereció algo para nosotros.

Además, nadie entra a la gloria sin mérito. Pero los niños bautizados acceden a la gloria. Luego como no llegan a ella por mérito propio, llegan mediante el mérito de Cristo; y así Cristo mereció algo para nosotros.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que no mereció para nosotros la apertura de las puertas [del cielo], pues Enoch y Elías entraron en el paraíso antes de la Encarnación de Cristo. Luego antes de Cristo la puerta estaba abierta.

2. Todo el que merece el paraíso, merece también la apertura de las puertas del paraíso. Pero los antiguos padres merecieron el paraíso porque tenían caridad tan perfecta como nosotros, y porque hicieron todo lo que hicieron por el paraíso. Luego merecieron la apertura de las puertas del paraíso.

3. Una vez puesta la causa suficiente no se requiere algo distinto para el efecto. Pero si Cristo mereció de manera suficiente por nosotros la apertura de las puertas del paraíso, parece que no es preciso que por el paraíso haga algo para nosotros, lo cual es falso. Luego también [es falso] lo primero.

EN CONTRA, antes de Cristo nadie entró en el paraíso, porque los santos padres descendían al limbo. Pero después, los hombres entraron en el paraíso, como se dice en

Lucas (23, 43): “Hoy estarás conmigo en el paraíso”. Luego Cristo mereció la apertura del paraíso.

Además, por el pecado de Adán se cerraron las puertas del paraíso –tal como se ve en *Génesis* (3, 23-24). Pero Cristo satisfizo por el pecado de Adán. Luego mereció la apertura de las puertas para nosotros.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que no sólo mereció la apertura de las puertas por la pasión, pues su caridad durante la pasión no fue mayor que antes. Luego si mereció por la pasión, también mereció antes.

2. En el bautismo “se abrieron los cielos sobre Él”. Pero el bautismo precedió a la pasión. Luego antes de la pasión Él nos mereció la apertura del cielo.

3. Parece que por la Ascensión, según dice en *Miqueas* (2, 13): “el que abre la brecha subirá delante de ellos”.

EN CONTRA, Cristo al satisfacer nos abrió las puertas [del cielo]. Pero Él satisfizo por la pasión. Luego por su pasión mereció la apertura de las puertas.

Además, la clausura de las puertas [del cielo] fue un decreto contra nosotros. Pero esto Cristo “lo quitó del medio clavándolo a la cruz”, según *Colosenses* (2, 14). Luego mereció para nosotros por la pasión la apertura de dichas puertas.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Como dice el Damasceno (*De fide,* III, 15) la carne de Cristo y su alma eran como instrumentos de la deidad. Por eso, aunque la operación de Dios y del hombre fueran diferentes, sin embargo la operación humana tenía en sí la fuerza de la divinidad como siendo instrumento que obra por la fuerza del agente principal. Por eso dice el Damasceno que “obra por encima del hombre en aquello que es propio del hombre”. Por consiguiente, también la acción de Cristo, aunque sea acción humana, es meritoria, aunque obraba en la virtud divina. Y por eso tenía poder sobre toda naturaleza, lo cual no podía darse en ninguna operación de un simple hombre, dado que el hombre singular es menos digno que la naturaleza común, porque es más divino un bien del pueblo que un bien de un único hombre (*Eth.,* I, 1). Y como todos los hombres son un solo hombre en la naturaleza común, según dice Porfirio (*Isag.,* 2, cap. *De specie*), por eso el mérito de Cristo, que se extendía a la naturaleza, también podía extenderse a los singulares; y de este modo pudo merecer para los demás.

RESPUESTAS

1. Que Cristo mereció por otro se dice de dos maneras. La primera, de manera que Él mereciera en lugar de otro, o sea que mereciera lo que pertenece a otro; y así Cristo

no mereció por los demás, porque el mérito debe provenir de la voluntad del que merece, como argumentaba la objeción. La segunda manera, porque Él merece para otro lo que no se incluye bajo el mérito del otro, y así Cristo mereció para los demás lo que estos no pudieron merecer para sí.

2. Los miembros y la cabeza pertenecen a la misma persona, por eso como Cristo fue nuestra cabeza por su divinidad y por la plenitud de la gracia que redundaba en los demás, y nosotros somos sus miembros, su mérito no es ajeno a nosotros, sino que redunda en nosotros por la unidad del cuerpo místico.

3. Cristo "obra por encima del hombre en aquello que es propio del hombre", según se dijo.

SOLUCIÓN II

Como la puerta cerrada es el obstáculo que impide el ingreso a la casa, así por semejanza, se dice que las puertas del paraíso están cerradas en cuanto hay algún obstáculo que impide la entrada en el paraíso. Pero el obstáculo puede ser de dos maneras, la primera, por parte de la persona, que es el pecado actual. La segunda, por parte de la naturaleza, que es el pecado original. El primer obstáculo no es común a todos, sino sólo a los pecadores. El segundo obstáculo es común a todos, y este obstáculo sólo puede ser eliminado por aquél cuya operación tiene poder sobre toda la naturaleza, es decir, Cristo. Por eso, en este sentido, Él mereció para nosotros la apertura de la puerta que por el pecado del primer hombre estaba cerrada para toda la naturaleza viciada.

RESPUESTAS

1. Los paraísos son dos: el celeste, que es la visión misma de Dios, y el terrestre. Por el pecado del primer hombre fue cerrada la puerta del paraíso terrestre como signo de que para la naturaleza humana se cerraba la puerta del paraíso celeste. Así pues, Enoch y Elías ingresaron en el paraíso terrestre antes de la pasión, aunque no en el paraíso celeste, de cuya puerta se habla ahora.

2. Los antiguos padres merecieron la entrada en el paraíso en lo que concierne a lo que es propio de la persona, como también nosotros. Sin embargo, no pudieron merecer lo que removería el impedimento que venía de parte de la naturaleza; y por eso para ellos la puerta siempre permanecía cerrada.

3. Aunque por Cristo se eliminó el obstáculo que provenía de la naturaleza, sin embargo es preciso que por un acto meritorio se obtuviera para el hombre el paraíso debido a lo que concierne a la persona; y por eso es preciso que el hombre obre para merecer entrar en el paraíso.

SOLUCIÓN III

El obstáculo que cerraba la puerta del paraíso –según se dijo– fue el pecado que

contaminó toda la naturaleza. Por eso, como el pecado se quita por la satisfacción y la satisfacción sólo pudo hacerse congruentemente por la pasión de Cristo –según se dirá–, por eso sólo estuvo abierta para nosotros la puerta por la pasión de Cristo, y no por otras acciones que obró antes. Sin embargo, por lo que antes obró mereció para nosotros la conversión a Él, en cuanto mereció manifestarse a nosotros, por lo cual nosotros nos beneficiamos y no Él.

RESPUESTAS

1. El mérito de satisfacer no consiste sólo en la caridad, sino que requiere la pasión de Cristo, como se dirá más adelante. Pero mediante la satisfacción era preciso que la puerta se abriera para nosotros.

2. En el bautismo se abrieron los cielos, porque el bautismo es aquello por lo que nos hacemos partícipes de la pasión de Cristo, "sepultados con Él en la muerte", según *Romanos* (6, 4). Por lo que el bautismo no abre la puerta [del cielo] sino suponiendo la pasión.

3. La ascensión no abrió la puerta en cuanto a lo esencial en el paraíso –es decir, la visión de Dios–, porque también antes de la ascensión vieron a Dios los santos que salieron del limbo, sino en cuanto al lugar congruente para los bienaventurados

“Eliminada la lanza de fuego”. La lanza puesta en el paraíso terrestre significaba el obstáculo que prohibía el ingreso al paraíso celestial.

“Le fue dada la impasibilidad al alma inmediatamente después de su separación de la carne”. Esto es más probable, porque también las demás almas de los santos, que nada tienen que purgar, enseguida después de la separación del cuerpo devienen impasibles.

“En esa forma fue crucificado, en ella fue exaltado”. Mas en contra, la exaltación llega hasta la igualdad con el Padre, que no le conviene según la naturaleza humana, en la que fue crucificado. Debe decirse que ‘exaltación’ puede entenderse de dos maneras. Según la primera, en relación con nuestro conocimiento, y así se debe a la persona en razón de ambas naturalezas. Según la segunda, en relación con la cosa, y así como la exaltación comporta dos referencias: el término hacia el cual, y el movimiento hacia él. Así, el término conviene a la persona en cuanto se dice que Él fue exaltado hasta la igualdad con el Padre. Y conviene a la naturaleza asumida en cuanto se dice que Él fue exaltado hasta los mejores bienes del Padre. Pero el movimiento conviene sólo a la naturaleza, por eso la exaltación es propia de la persona en virtud de la naturaleza.

“No se ha encontrado entre los hombres entre los hombres alguno que pudiera cumplirlo”. Porque el mérito de un simple hombre no tenía poder sobre toda la naturaleza.

“Y a cada uno apenas le bastaba su virtud”. Porque nuestra justicia tiene mezcla de imperfección, por eso basta apenas con relación al mérito personal, y de ningún modo para merecer por toda la naturaleza.

“Le valió abrir… habiendo cumplido el decreto de Dios”. Se llama “decreto” al precepto de Dios que Adán transgredió, y que Cristo cumplió al obedecer. O bien se llama decreto a la sentencia de muerte que se llevó a cabo en Adán; y también este decreto lo cumplió Cristo cuando sufrió la muerte. Pero se dice quirógrafo a la memoria de la prevaricación de Adán, o su reato, que Cristo eliminó satisfaciendo por nosotros.

“Tan grande fue nuestro pecado”, sobre lo cual se hablará en la distinción 20.

La redención del pecado y la muerte que logró Cristo como Mediador

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Somos redimidos de la culpa mediante la muerte de Cristo*.

Pregunta: ¿Cómo somos redimidos de los pecados y justificados?

a) porque por su muerte se muestra la caridad de Dios, y se despierta la caridad en nosotros.

b) por la fe que tenemos en Cristo somos liberados del pecado.

c) porque Cristo por su pasión sometió al diablo y refrenó su capacidad de seducción y dominio.

2. *Somos liberados del diablo y la pena por la muerte de Cristo*. Cristo mediante su muerte venció al diablo por derecho, porque lo venció como hombre, o en la naturaleza humana.

– Cristo nos liberó de una doble pena:

a) de la eterna, borrando los pecados;

b) de la temporal, cuando en los novísimos la muerte sea destruida.

3. *Cómo se verifica que Cristo que Él sea mediador y redentor entre Dios y nosotros*.

– Es *redentor* no sólo por el uso de su potestad (común al Padre y al Espíritu Santo) sino también por su humildad (que es propia sólo de Él).

– Es *mediador* porque media entre Dios y los hombres y los reconcilia ante Dios borrando los pecados y satisfaciendo por ellos. Cristo es mediador en cuanto hombre, porque en algo no es igual al Padre.

Texto de Pedro Lombardo

[1] *Por la muerte, Cristo nos liberó del pecado y del diablo.*– Ahora indagamos de qué modo hemos sido redimidos por la muerte de Cristo, tanto del diablo como del pecado y de la pena. Por su muerte hemos sido liberados del diablo y del pecado; pues como dice el Apóstol (*Rom*., 5, 9): “en su sangre hemos sido justificados”, porque hemos sido justificados en Él –es decir, liberados del pecado, hemos sido liberados del diablo, que nos retenía con las ataduras de los pecados.

Pregunta.– ¿De qué modo por su muerte fuimos liberados de los pecados?

Respuesta.– Por su muerte –dice el Apóstol (*Rom*., 5, 8) la caridad de Dios fue entregada a nosotros –es decir, se muestra la eximia y ensalzable caridad de Dios hacia nosotros–, porque entregó a su Hijo a la muerte por nosotros, pecadores (cfr. *Rom*., 5, 8). Habiendo presentado las arras de tan grande amor hacia nosotros, nosotros también somos movidos y encendidos para amar a Dios, quien tanto hizo por nosotros, y al ser justificados –a saber, liberados de los pecados–, nos volvemos justos. Así pues, la muerte de Cristo nos justifica con tal que por ella se despierte la caridad en nuestros corazones.

Decimos también de otra manera que somos justificados por la muerte de Cristo: por la fe en su muerte que nos limpia de los pecados. Por eso el Apóstol dice (*Rom*., 3, 22) “la justicia de Dios nos adviene por la fe en Jesucristo” y “Dios lo propuso como instrumento de propiciación por la fe en su sangre” (*Rom.,* 3, 25), es decir, “mediante la fe en la pasión”. Tal como antiguamente los que miraban la serpiente de bronce en lo alto de la madera, eran sanados de la mordedura de las serpientes (cfr. *Num*., 21, 9). Luego si lo contemplamos con fe recta y miramos al que por nosotros fue colgado del madero (cfr. *Gál.,* 3, 13), somos liberados de las ataduras del diablo –es decir, de los pecados–. Y somos liberados del diablo de tal manera, que después de esta vida no encuentre en nosotros algo por lo cual nos castigue.

San Agustín.– “Ciertamente, por su muerte, único y verdadero sacrificio, Cristo extinguió toda culpa que hubiera, y en la que el diablo, para que pagáramos el castigo, nos retenía” (*De Trin.,* IV, 13), para que tentándonos en esta vida, no prevaleciera. Pues aunque después de la muerte de Cristo nos tiente por los modos en que antes nos tentaba, sin embargo no puede vencer como antes vencía. Pues Pedro, que negó a Cristo antes de la muerte asustado por la voz de una criada (cfr. *Mc.,* 14, 66-72; *Lc.,* 22, 56-60) después de la muerte, llevado ante reyes y dignatarios, no cedió (cfr. *Mt.,* 10, 18; *He.,* 5, 27-29). ¿Por qué? Porque “el más fuerte”–esto es, Cristo–, viniendo “a la casa del fuerte” (cfr. *Lc*., 11, 22) –a saber, a nuestro corazón, donde el diablo habitaba–, “sujetó al fuerte” –es decir, refrenó a los fieles de la seducción, para que a la tentación, que aun es permitida por él, no siga la seducción–.

San Agustín, en 'De agone christiano'.– Así en la sangre de Cristo, que pagó lo que no robó, hemos sido redimidos del pecado, y por esto del diablo. Pues, como dice San Agustín (*De agone.,* 2, 2) en él "son vencidas las potestades invisibles que son nuestras enemigas, allí donde son vencidos los deseos ardientes invisibles.

San Agustín, en 'De baptismo parvulorum'.– "Derramada su sangre sin culpa, han sido borrados los quirógrafos de todas las culpas, por las que los deudores que en Él creen antes eran retenidos por el diablo" (*De pecc. mer*., II, 30). Por eso se lee "que será derramada por muchos" (*Mt*., 26, 28).

San Agustín, en el libro 'De baptismo parvulorum'.– Luego hemos sido redimidos por Él, en quien el príncipe del mundo no encontró nada (cfr. *Jn.,* 14, 30). Por eso San Agustín, insinuando la causa y el modo de nuestra redención, dice: "nada encuentra el diablo en Cristo para que muriera, sino que Cristo quiso morir por la voluntad del Padre. No habiendo causa de muerte por el pecado, sino que gustó la muerte por la obediencia y la justicia, por la que nos redime de la servidumbre del diablo" (*De pecc. mer*., II, 31). "Pues habíamos caído en manos del príncipe de este siglo, el que sedujo a Adán y lo hizo siervo, y comenzó a poseernos como esclavos suyos. Pero vino el Redentor y el mentiroso fue vencido. Y ¿qué hizo el Redentor con los que había hecho cautivos entre nosotros? A él le tendió una trampa, su cruz; allí puso como cebo su sangre. Él no derramó la sangre de los deudores, por lo que se alejó de los deudores, Él derramó ciertamente su sangre para borrar nuestros pecados (cfr. *Mt.,* 12, 29). Aquello por lo que el diablo nos retenía, fue borrado por la sangre del Redentor. Pues sólo nos tenía por las ataduras de nuestros pecados (cfr. *Prov.,* 5, 22; *2 Tim.,* 2, 25-26). Éstas eran las cadenas de los cautivos. Él viene, "sujetó al fuerte" (*Mt.,* 12, 29) con las ataduras de su pasión; entró "en su casa", esto es, en nuestro corazón, donde él habitaba, y saqueó "sus vasos" –es decir, nosotros–, que él había colmado con su amargor. Pero Dios arrancó de Él nuestros vasos y, haciéndolos suyos, derramó el amargor y los colmó de dulzura" (*Sermo,* 130, 2), redimiendo por su muerte de los pecados, y ampliando la adopción a la gloria de los hijos.

[2] *Por qué Dios se ha hecho hombre mortal*.– Se ha hecho hombre mortal para que muriendo venciera al diablo. "Pues a no ser que fuera el hombre el que venciera al diablo, parecería que le hubiera sido arrebatado –no justamente, sino con violencia– el hombre que espontáneamente se sujetó a él. Pero si el hombre venció al diablo, por claro derecho perdió el hombre. Y para que el hombre venza es necesario que en él esté Dios, que lo haga inmune de pecado. Pues si fuera hombre por sí mismo, o ángel en el hombre, fácilmente pecaría, porque consta que ambas naturalezas cayeron por sí mismas" (*Glossa ord.,* sobre *Heb.,* 2, 11). Por eso el Hijo de Dios asumió al hombre pasible, en el que también gustó la muerte (cfr. *Heb.,* 2, 9); por ella nos abrió el cielo, y nos redimió de la servidumbre del diablo –esto es, del pecado–, dado que el pecado es siervo del diablo y de la pena.

[3] *Cómo y de qué pena nos redimió Cristo mediante la muerte.*– ¿De qué pena? De la pena temporal y la eterna. De la eterna, librándonos de la deuda; de la temporal en cambio nos liberará enteramente en el futuro “cuando la muerte sea el último enemigo que será destruido” (*1 Cor.,* 15, 26). Pues ahora esperamos todavía “la redención del cuerpo” (*Rom.,* 8, 23); puesto que según el alma ya hemos sido redimidos en parte, no del todo: de la culpa, no de la pena. Y tampoco completamente de la culpa, pues no hemos sido redimidos por ella de tal manera que no haya culpa, sino que no seamos dominados (*Rom*., 6, 6).

[4] *De qué modo cargó la pena de nuestros pecados*.– Se dice que cargó “nuestros pecados” –esto es, la pena de nuestros pecados–, cuando los llevó “en su cuerpo colgado del madero” (*1 Pe.,* 2, 24), porque por la pena que Cristo llevó en la cruz, toda pena temporal que es debida a la conversión del pecado, es enteramente borrada en el bautismo, porque al bautizado nada se le exige. Y en la penitencia es disminuida. Y no bastaría esa pena por la que la Iglesia ata a los penitentes, a no ser que cooperara la pena de Cristo, que pagó por nosotros (cfr. *Sal.,* 68, 5). De ahí que los pecados que los justos cometieron antes de su advenimiento “fueron soportados por Dios” hasta la muerte de Cristo, dice el Apóstol (*Rom*., 3, 26) “para mostrar su justicia en este tiempo”. En esta parte se expuso de qué manera y qué es lo que Cristo mereció por la muerte y rogó [*impetravit*] para nosotros.

[5] *Si Cristo es el único redentor así como es el único mediador*.– El mismo se dice verdaderamente redentor del mundo y mediador entre Dios y los hombres. Pero en la Escritura se dice que sólo el Hijo es mediador (cfr. *Gál.,* 3, 19), y a veces se considera redentor, en cambio, al Padre o al Espíritu Santo. Ahora bien, esto es por el uso de la potestad, no por mostrar humildad y obediencia. Dado que según el uso, a la vez que la potestad y la obediencia se dice propiamente que el Hijo es redentor, porque él cumplió en sí aquello por lo cual somos justificados, y la justificación misma fue realizada por la potencia de la deidad junto con el Padre y el Espíritu Santo. Así pues, es redentor en cuanto es Dios, por el uso de su potestad; y en cuanto hombre, por el efecto de la humildad. Más frecuentemente se dice redentor según la humanidad, porque según esta y en ésta tomó y cumplió esos sacramentos que son causa de nuestra redención. Por consiguiente, el Hijo se dice propiamente redentor.

[6] *Cristo mediador*.– Él solo se dice mediador, no el Padre ni el Espíritu Santo. Por eso el Apóstol (*1 Tim*., 2, 5) dice: “un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús” –esto es, a través del hombre–, como árbitro en el medio, para recomponer la paz –a saber. para reconciliar a los hombres con Dios–. Éste es el árbitro que deseaba Job (*Job*, 9, 33): “plegue al cielo que haya un árbitro entre nosotros”.

San Agustín, sobre Juan.– Pues “hemos sido reconciliados con Dios”, como dice el Apóstol (*Rom*., 5, 10) “por la muerte de Cristo”. “Esto no debe entenderse en el sentido de que Cristo nos reconcilió con él para comenzar a amar a los que odiaba, como un

enemigo se reconcilia con su enemigo para que los que antes se odiaban sean amigos a partir de entonces, sino que ya éramos amados por Dios cuando fuimos reconciliados. Pues Dios no comenzó a amarnos recién en el momento en que fuimos reconciliados con Él por la sangre del Hijo, sino antes del mundo, antes que nosotros fuéramos algo" (*In Ioan.,* 110, 6). ¿Cómo fuimos reconciliados con Dios si ya nos amaba? "Por el pecado teníamos enemistades con él que tenía caridad hacia nosotros, también con enemistad ejercíamos lo contrario a él obrando iniquidades" (*In Ioan.,* 110, 6).

San Agustín, en el libro 'De Trinitate'.– "De modo que nosotros éramos enemigos de Dios, como los pecados son enemigos de la justicia. De ahí que remitidos los pecados estas enemistades finalizaron, y somos reconciliados por el justo que justifica a los hombres" (*De Trin.,* XIII, 16).

Luego Cristo se dice mediador, porque es medio entre Dios y los hombres, y los reconcilia con Dios. Pero los reconcilia en la medida en que quita los obstáculos de los hombres ante los ojos de Dios, esto es, mientras borra los pecados por los que se ofendía a Dios, siendo nosotros sus enemigos.

Pregunta.– Pero como no borró los pecados sólo el Hijo sino también el Padre y el Espíritu Santo, y al borrarlos advino nuestra reconciliación con Dios, entonces ¿por qué sólo el Hijo se dice mediador? Pues del Padre está escrito que reconcilió al mundo con Él. Y dice el Apóstol (*2 Cor*., 5, 19): "En Cristo Dios reconciliaba al mundo con Él". Así, puesto que Él reconcilia ¿por qué no se le considera mediador?

Respuesta.– Porque no fue medio entre Dios y los hombres, ni tuvo en sí esos sacramentos por cuya fe e imitación somos justificados –esto es, reconciliados con Dios–. Luego toda la Trinidad nos reconcilió en el uso de su virtud –a saber, en cuanto borra los pecados–. Pero sólo el Hijo, por el cumplimiento de la obediencia, en quien se cumplió según la naturaleza humana, mediante la cual son justificados los creyentes y quienes lo imitan.

[7] *La naturaleza según la cual es mediador.–* Mediador se dice según la humanidad, no según la divinidad. Pues "no hay un mediador entre Dios y Dios, porque Dios es solo uno (*Gál.,* 3, 20), sino entre Dios y el hombre, como entre dos extremos, porque el medio no puede estar sino entre algunos" (*Ex. ad Gal.,* 24).

San Agustín en un sermón.– "Así pues es mediador en cuanto hombre pues en cuanto Dios no es mediador, sino que es igual al Padre, y es lo mismo que es el Padre, y un solo Dios con el Padre" (*Sermo,* 123, 7). Luego Él media entre los hombres y Dios Trino en cuanto a la naturaleza de hombre en la cual toma aquello por lo que nos reconciliamos con Dios Trino.

San Agustín, en 'Confessiones'.– Y según la misma, "tiene algo similar a Dios y algo

similar a los hombres”, que era congruente con el mediador, “dado que siendo en todo similar a los hombres no estuviera alejado de Dios; o siendo en todo similar a Dios, no estuviera alejado de los hombres y entonces no fuera mediador. Así pues, el verdadero mediador Cristo apareció entre los pecadores mortales y el justo inmortal: es mortal con los hombres y justo con Dios” (*Conf.,* X, 42-43). “Próximo a nosotros por la debilidad” (*Glossa,* a *Sal.,* 29, 3), y “por la justicia a Dios. En consecuencia, de manera recta se dijo mediador, porque entre Dios inmortal y el hombre mortal Él es Dios hombre, reconciliando al hombre con Dios. En tanto es mediador, en cuanto es hombre, en cambio en cuanto Verbo no es medio, porque es un solo Dios con el Padre”.

Vigilio, en ‘Contra Eutychen’.– Luego “si Cristo según vosotros, herejes, sólo tiene una naturaleza, ¿cómo será medio? Así, si no es medio en cuanto es Dios por la naturaleza de la divinidad, y es hombre por la naturaleza de la humanidad ¿de qué modo en Él se reconcilia lo humano con lo divino? Pues al venir, asoció antes en él lo humano con lo divino por la unión de ambas naturalezas, en una sola persona. Y entonces reconcilió con Dios a todos los fieles por la muerte” (*Contra Eut.,* V, 15), en cuanto “fueron sanados de la impiedad todos los que, creyendo, han amado el abatimiento de Cristo y por amarlo lo han imitado” (San Agustín, *Ex. ad Gal*., 24).

Recapitula los elementos ya señalados.– He aquí que en cierta medida se ha mostrado por qué solo Cristo se dice mediador entre Dios y los hombres; y por qué naturaleza es mediador –esto es, por la humana–, y con respecto a quién media –es decir, Dios Trino–. Pues nos reconcilió con la Trinidad por la muerte, por la cual también nos redimió de la servidumbre del diablo. Pues, como dice Pedro (*1 Pe.,* 1, 18-19): “no fuimos redimidos por el oro y la plata corruptibles, sino por la preciosa sangre del cordero inmaculado”.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber considerado el mérito de Cristo según se ordena a conseguir el bien para sí mismo y para nosotros, ahora el Maestro considera su mérito en cuanto se ordena a la expulsión del mal en nosotros, pues él, en sí mismo, no es sujeto de culpa ni deudor de la pena. Y se divide en dos partes. En la primera parte, muestra de qué modo por la pasión de Cristo somos liberados de los males. En la segunda, sobre la causa de la pasión de Cristo (en la distinción 20): "Se indaga si de otro modo Dios podía liberar al hombre". Y divide la primera en dos: en primer lugar, muestra de qué modo, por el mérito de la pasión de Cristo, somos liberados del mal. En segundo lugar, considera lo que se dice de Cristo, en razón de esta liberación, en: "El mismo se dice verdaderamente redentor del mundo". Se subdivide lo primero en dos partes, en la primera, muestra de qué modo, por la pasión de Cristo, somos liberados del mal de la culpa y de la potestad del que instiga a la culpa, esto es del demonio. En la segunda, muestra de qué modo, por la pasión, somos liberados del mal de la pena, "¿De qué pena? De la pena temporal y la eterna". Sobre lo primero, hace dos cosas, primero, propone su intención; después, prosigue lo propuesto, en: "¿De qué modo por su muerte fuimos liberados de los pecados?". Y sobre esto, en primer lugar, continúa con el modo por el que, por la pasión y muerte de Cristo, somos liberados del pecado. En segundo lugar, de qué modo somos liberados de la potestad del diablo, "Así en la sangre de Cristo… hemos sido redimidos del pecado, y por esto del diablo". Al respecto pone tres puntos. En el primero, muestra en qué somos liberados de la potestad del diablo. En el segundo, expone el modo de la liberación, "Por eso San Agustín, insinuando la causa y el modo de nuestra redención, dice". En el tercero, que esto sólo podía hacerse por Dios y por el hombre, en "Se ha hecho hombre mortal".

"¿De qué pena? De la pena temporal y la eterna". Ahora muestra de qué modo somos liberados de la pena por la pasión de Cristo. Al respecto, en primer lugar muestra de qué pena nos liberó. En segundo lugar, el modo de la liberación, "Se dice que cargó 'nuestros pecados'".

"El mismo se dice verdaderamente redentor del mundo". Considera lo que se dice de Cristo en razón de la liberación señalada, y sobre esto, en primer lugar, muestra por qué se le llama redentor. En segundo lugar, por qué se le llama mediador, en: "Él solo se dice mediador". Al respecto, primero, muestra la razón por la que se le considera mediador. Segundo, muestra que sólo él es mediador, no el Padre o el Espíritu Santo, "Pero como no borró los pecados sólo el Hijo". Tercero, muestra según qué naturaleza, él es mediador, "Mediador se dice según la humanidad".

Cuestión Única

Ahora se preguntan cinco cosas: 1. Si por la pasión de Cristo somos liberados del pecado; 2. Si por Él somos liberados de la potestad del diablo; 3. Si por Él somos liberados de la pena; 4. Si en razón de esa liberación, Cristo debe ser llamado redentor; 5. Si por la misma razón es mediador.

Artículo 1: Si por la pasión de Cristo somos liberados del pecado
(III, q49, a1)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que por la pasión de Cristo no somos liberados del pecado, pues Cristo no padeció según la naturaleza divina, sino según la humana. Pero es propio sólo de Dios borrar los pecados, como es evidente en *Isaías* (43, 25), porque solo él puede dar la gracia por la que se borran los pecados. Luego nuestros pecados no pudieron ser borrados por la pasión de Cristo.

2. Lo corporal no puede obrar en lo espiritual. Pero la pasión de Cristo fue algo corporal. Luego no pudo obrar en nuestras almas para borrar los pecados.

3. Se dice que la liberación del pecado es justificación. Pero esto se atribuye a la resurrección, pues "resucitó en razón de nuestra justificación", según *Romanos* (4, 25). Luego la liberación del pecado no debe atribuirse a la pasión, sino a la resurrección.

4. Así como la pasión de Cristo incita la caridad en nosotros, así también otros beneficios de Dios, porque Él nos otorga bienes temporales y espirituales. De manera semejante los ejemplos de los santos nos incitan a la caridad y sin embargo no se dice que por todos los beneficios de Dios seamos liberados del pecado. Luego tampoco debe decirse que por la pasión seamos liberados del pecado porque nos incita a la caridad, según dice el Maestro.

5. Así como tenemos fe en la pasión, así también tenemos fe en la creación del mundo, y sin embargo no se dice que por los bienes de la creación quedemos limpios de pecado, aunque la fe purifique los corazones, como se dice en *Hechos* (15, 9). Luego parece que tampoco por esta razón debe decirse que por la pasión seamos liberados de los pecados, según dice el Maestro.

EN CONTRA, en *Apocalipsis* (1, 5): "Nos ha lavado de nuestros pecados con su sangre". Pero la sangre la derramó en la pasión. Luego por la pasión nos liberó de los pecados.

Además, el signo se corresponde a lo signado. Pero el rito de la antigua ley fue signo y figura de Cristo. Así pues, como en la antigua ley no hubo remisión sin derramamiento de sangre –según se dice en *Hebreos* (9, 22) así tampoco hubo remisión de los pecados, salvo por el derramamiento de la sangre de Cristo.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que por la muerte de Cristo no han sido borrados todos los pecados, pues nadie se condena, a no ser por el pecado. Pero muchos, después de la pasión de Cristo,

se condenaron. Luego no limpió toda culpa que había.

2. Lo que ha sido borrado una vez, no puede borrarse ulteriormente. Pero fueron limpiados los pecados de los padres que nos precedieron: tanto los actuales por la penitencia, cuanto el original por la circuncisión. Luego no todos los pecados del género humano fueron borrados por la pasión de Cristo.

3. El pecado no puede borrarse ante de ser cometido, dado que entonces no sería cometido nunca. Pero muchos pecados fueron cometidos después de la pasión de Cristo. Luego no limpió todos los pecados.

4. La penitencia, el bautismo y otras obras buenas nos han sido prescritas para el perdón de los pecados. Pero esto no sería así si todos los pecados hubieran sido borrados por la muerte de Cristo. Luego parece que no todos fueron borrados.

5. De los que son iguales, uno de ellos no destruye al otro. Pero en la relación al bien, la pasión de Cristo fue de parte del que padece, y con relación al mal fue ocasión de parte de los que lo mataron, porque se mataba a Dios que era el bien infinito. Luego parece que ese pecado no pudo ser expiado por la muerte de Cristo.

EN CONTRA, en *Colosenses* (2, 13): “Nos vivificó, juntamente con él y perdonó nuestros delitos”. Pero dar el perdón es remitir los pecados. Luego, por Cristo, todos los pecados fueron perdonados.

Además la pasión de Cristo, en la medida en que se da en Él, se refiere por igual a borrar todos los pecados. Luego si no borró algunos pecados, no borró ninguno, lo cual es absurdo.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Borrar el pecado se dice de dos maneras. La primera, formalmente, como la blancura se dice que borra la negrura, por cuanto adviene al sujeto, y así es propio de la gracia borrar el pecado. La segunda, efectivamente y esto acontece de tres modos, según los tres géneros de causa eficiente.

Del primer modo, se llama causa eficiente a la que produce el efecto y esto es el agente principal que induce la forma. Así, solo Dios borra el pecado porque sólo Él infunde la gracia.

De un segundo modo se dice eficiente al que dispone la materia para recibir la forma y así se dice que borra el pecado quien merece que se le borre el pecado, pues alguno, por el mérito, se vuelve digno, como materia dispuesta para recibir la gracia por la cual se borran los pecados. Esto sucede de dos maneras: o suficientemente o insuficientemente. Por un lado, la materia está suficientemente dispuesta cuando con necesidad adviene la

forma. De manera similar alguno, por el mérito, está suficientemente dispuesto a algo cuando le adviene lo debido para sí: esto es el mérito del condigno [*meritum condigni*] y de esta manera ningún hombre puede merecer para sí o para otro la gracia o la remisión del pecado. Por otro lado, [adviene lo debido] no para sí, porque antes de tener la gracia no está en estado de merecer, lo cual es evidente por lo dicho; o no para los otros, porque la acción de uno no puede pasar suficientemente a otro a no ser en cuanto tiene alguna comunidad con él, lo que puede ser o por comunión en la naturaleza o por unión en el afecto. Pero la primera unión es esencial y la segunda accidental. Pero un simple hombre no tiene poder en la naturaleza porque, como se dijo (d. 18, q. 2, a. 6, qla. 1), es inferior a la naturaleza y por eso su acción no puede pasar a otro hombre porque se una a él en la naturaleza, sino solamente por la unión en el afecto, la cual es una unión accidental. Por esto no puede merecer suficientemente para otro, sino por conveniencia [*ex congruo*]. Solo Cristo puede merecer suficientemente para los demás porque tiene poder en la naturaleza, en cuanto es Dios, y su caridad es en cierto modo infinita, como la gracia, según se dijo (d. 13, q. 1, a. 2, qla. 2). Entonces mereció por toda la naturaleza en lo debido a la naturaleza –esto es, la muerte, que le era debida por el pecado, y que él pagó no teniendo pecado, de manera tal que él no tuviera que pagar con la muerte por él mismo, sino tuvo que pagar por la naturaleza–. En consecuencia, satisfaciendo por toda la naturaleza, mereció suficientemente la remisión de los pecados para los demás que tenían pecados.

De un tercer modo, se llama agente instrumental y según este modo los sacramentos borran los pecados porque son instrumentos de la misericordia divina que salva.

RESPUESTAS

1. Todo aquello que era propio del hombre, Cristo lo hacía de un modo superior al hombre, en cuanto su acción tenía la fuerza derivada de la unión con lo divino, como se ha dicho. Por eso, aunque su pasión fue en cuanto hombre, sin embargo por la pasión borró los pecados, así como limpió al leproso por el contacto corporal.

2. Aunque la pasión estuviera en el cuerpo, sin embargo estaba en el espíritu aceptar la pasión. Por eso por la pasión mereció la purificación de nuestros espíritus.

3. Cristo tiene la misma naturaleza que nosotros, por lo que su acción en nosotros es en cierto modo unívoca –esto es, tiene semejanza con el efecto–. Y aunque en la justificación se borren los pecados, sin embargo la justificación denomina aquella mutación de la culpa en gracia según el término final [*ad quem*]; y denomina la anulación del pecado según el término inicial [*a quo*]. Por eso se atribuye la anulación del pecado a la muerte, que quitó de Cristo la vida pasible, similar en la pena a la vida pecadora. Pero la justificación denomina también a la resurrección, por la cual comenzó en Cristo una nueva vida y esto es lo que dice Pablo, en *Romanos* (4, 25): “resucitó por nuestra justificación y fue entregado por nuestros pecados”.

4. Cristo, en cuanto influye en nosotros por el mérito, se le considera nuestra cabeza, como se dijo (d. 13, q. 2, a. 1). Mas de la cabeza no se recibe influjo en los miembros separados, sino en los miembros unidos a la cabeza, en la medida en que la cabeza es por sí suficiente para producir ese influjo. De ahí que, aunque el mérito de Cristo sea suficiente para borrar los pecados, sin embargo para que esa anulación sea eficiente se requiere aquello que une a la cabeza, que son [las virtudes de] la fe y la caridad. Por eso el Maestro pone la fe y la caridad como causas eficientes de la anulación de la culpa, y como causa suficiente afirma que la muerte de Cristo es el verdadero sacrificio por el cual se borran los pecados. De ahí que, aunque por otros beneficios divinos y ejemplos de los santos se incite la caridad, sin embargo no se une al mérito suficiente para borrar la culpa, porque es incitada por ellos en cuanto es incitada por la pasión de Cristo.

5. De manera similar debe decirse de la fe en la quinta objeción.

SOLUCIÓN II

A fin de que algo pueda inducir un efecto en otro, se requieren dos cosas: la primera, algo por parte del que obra, esto es, que tenga la virtud suficiente para inducir ese efecto. La segunda, algo por parte del que recibe, es decir, que esté dispuesto para recibir la acción.

Ahora bien, por parte de Cristo, que mereció para nosotros la anulación de los pecados, hay lo suficiente para la anulación de todos nuestros pecados, desde dos aspectos. El primero, por parte de la acción en la que consiste el mérito, que actúa en cuanto divina por ser la acción de Dios y del hombre, como ya se dijo; por esto tiene eficacia infinita en el merecimiento. El segundo, por parte de aquello que la pasión quitó, esto es, el alma unida con Dios, que también tenía valor infinito por estar unida con Dios; y por esto hay eficacia infinita en la satisfacción.

Por nuestra parte, sin embargo, se requiere que nos preparemos para recibir en nosotros el efecto del mérito de Cristo por la fe del entendimiento, la caridad del afecto y la imitación de las obras, lo cual ciertamente no se da en todos. Por consiguiente, todos los pecados fueron borrados por la pasión de Cristo con relación a la suficiencia de la satisfacción y del mérito, pero no así con relación a la eficiencia.

RESPUESTAS

1. En los condenados no hay disposición para recibir el efecto del mérito de Cristo. Por esto sucede que sus pecados no se borran, y no por insuficiencia del mérito de la pasión de Cristo.

2. La pasión de Cristo también tuvo efecto en los santos que vivieron antes de la Encarnación, en cuanto tenían fe en su pasión, por la cual fueron justificados. Y puesto que la pasión todavía no había tenido lugar en la realidad, sino en su fe, en cuanto creían en Cristo en su acción personal, por ello esa justificación por la que fueron justificados por la fe en la pasión de Cristo sólo se extendía a eliminar un impedimento personal y no

a suprimir un impedimento de la naturaleza. Por eso quienes fueron purificados del pecado, no entraron por la puerta del paraíso: porque todavía no había sido eliminado el impedimento de la naturaleza.

3. La pasión de Cristo, en cuanto a la suficiencia, puede eliminar los pecados aun antes de ser cometidos, pero la eficiencia de la eliminación sólo tiene lugar después de que alguien se aleja por el pecado cometido. Así, por ejemplo, la medicina para curar se prepara, a veces, antes de que alguno enferme, aunque no es sanado en acto por ella, sino después de enfermar.

4. El bautismo, la penitencia y los demás sacramentos son exigidos para la eliminación de los pecados como agentes instrumentales para la eliminación de la culpa. De ahí que obran en virtud de la pasión del Señor y de algún modo transfunden en nosotros la fuerza misma de la pasión.

5. Aunque fuera Dios el que fue sacrificado, sin embargo los asesinos no conocían que era Dios porque "si lo hubieran conocido, nunca habrían crucificado al Señor de la gloria" (*1 Cor.,* 2, 8). De ahí que su pecado fue disminuido por la ignorancia, aunque no fueron excusados totalmente. También, aunque hubiera igualdad entre su pecado y el mérito de Cristo en cuanto a un aspecto, a saber, en cuanto al objeto del acto, porque ellos extinguieron perversamente la vida corporal que Cristo entregó caritativamente; sin embargo no habría igualdad en cuanto al modo, pues la caridad por parte de Cristo al poner el alma fue mucho mayor que la perversidad por parte de quienes le arrancaron malignamente dicha alma. Además, el bien es más eficaz que el mal, el cual sólo obra en virtud del bien, tal como dice Dionisio en *De divinis nominibus* (4).

Artículo 2: Si por la pasión de Cristo fuimos liberados del diablo
(III, q48, a4; q49, a2)

OBJECIONES

1. Parece que por la pasión de Cristo no fuimos liberados del diablo, pues la libertad del hombre consiste en no poder ser constreñida. Pero así como ahora el libre albedrío no puede ser constreñido por el diablo, tampoco antes de la pasión de Cristo lo era. Luego la pasión de Cristo no nos liberó de la potestad del demonio.

2. El diablo no tuvo potestad sobre la realidad del mismo Job, ni sobre su carne salvo cuando la recibió de Dios. Pero tomando ahora la potestad de Dios, puede golpear a los hombres en las cosas y en las personas. Luego de ningún modo estamos ahora más liberados de su potestad que antes.

3. Antes de la pasión de Cristo el demonio sólo dañaba a los hombres tentándoles en cuanto al alma y vejándolos en cuanto al cuerpo. Pero esto lo hace también diariamente. Luego su fuerza no fue disminuida en nada.

4. En sentido propio, bajo la servidumbre del diablo son retenidos quienes están empeñados en la servidumbre de latría. Pero también hoy hay muchos idólatras. Luego el género humano no fue liberado de la servidumbre del diablo.

5. Dice San Pablo en *2 Timoteo* (3, 1): "en los últimos días vendrán tiempos difíciles y los hombres serán egoístas". Pero también en tiempos del Anti-Cristo esto prevalecerá más que nunca. Luego parece que por la pasión de Cristo, la fuerza del demonio no fue extinguida.

EN CONTRA, en *Juan* (12, 31), en el instante de la pasión, dice el Señor: "el príncipe de este mundo será arrojado fuera". Luego por la pasión de Cristo, perdió el dominio de su principado.

Además, el vencedor quita al adversario la potestad de dominio. Pero Cristo por la pasión fue el vencedor, según el *Apocalipsis* (5, 5): "Venció el león de la tribu de Judá". Luego Él eliminó la potestad de los demonios.

Además, el diablo domina por medio del pecado del hombre. Pero Cristo, mediante la pasión, liberó a los hombres del pecado. Luego también los liberó de la potestad del demonio.

SOLUCIÓN

La potestad del demonio consiste en atacar y retener a los encadenados. Pero si alguno es atacado, todavía no ha sido hecho esclavo, si no es vencido por él, como es evidente en *2 Pedro* (2, 19). Pero el diablo sometió a todo el género humano en los primeros padres, y los dominaba en cuanto ellos, según su promesa, fueron expulsados

para que ninguno entrara por la puerta del paraíso. También sometió a cada uno individualmente mientras inclina a cada uno al pecado porque, "quien comete pecado es siervo del pecado" (*Jn.*, 8, 34). Por tanto la potestad del diablo por la que retiene a los vencidos, Cristo por la pasión, la eliminó del todo en cuanto a la suficiencia, aunque no en cuanto a la eficiencia, salvo en los que recibieron la fuerza de la pasión por la fe, la caridad y los sacramentos. Por esto se dice que destruyó el dominio del diablo. Ahora bien, la potestad con la que ataca no fue destruida totalmente, sino sólo debilitada, en cuanto él vence al enemigo y provee a los hombres muchos auxilios para resistir: como los sacramentos, una gracia más abundante y otros medios de esta clase.

RESPUESTAS

1. Aunque antes de la pasión de Cristo no pudiera constreñirse el libre albedrío –como tampoco ahora–, sin embargo podía inclinar más, en cuanto el hombre era más débil para resistir.

2. Que golpee a los hombres en las cosas y en la persona, o se debe al mérito de la culpa de ellos mismos; o bien sucede para probar a los justos y que ejerzan su paciencia, pero no por la insuficiencia de la pasión de Cristo.

3. Aunque ahora tiente como lo hacía antes, sin embargo no lo supera así de fácil, porque el hombre dispone de más remedios.

4. Que los idólatras permanezcan bajo la servidumbre del demonio sucede por su negligencia en recibir los auxilios que provienen de la pasión de Cristo.

5. La multitud de los malos que habrá en los últimos tiempos no será porque falte la fuerza de la pasión de Cristo, sino porque rechazarán o despreciarán la armadura de Dios de la que están revestidos por la pasión de Cristo, dado que "enfriará la caridad de muchos", según *Mateo* (24, 12). Por eso no causa admiración si son sometidos.

Artículo 3: Si por la pasión de Cristo fuimos liberados de la pena eterna (III, q49, a3)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que por la pasión de Cristo no fuimos liberados de la pena eterna, pues la pena eterna es la pena del infierno. Pero en el infierno no hay ninguna redención. Luego la pasión de Cristo no libera de la pena eterna.

2. Si Cristo no hubiera padecido, ninguno hubiera ido al infierno a no ser que hubiera pecado mortalmente. Pero también ahora, que Cristo ha padecido, sólo los que pecan mortalmente van al infierno. Luego la pasión de Cristo no nos liberó de la pena eterna.

3. Una pena que pudo terminar, no es eterna. Pero la pena de la que Cristo liberó a los hombres terminó. Luego no liberó de la pena eterna.

EN CONTRA, el pecado es causa de la muerte eterna. Pero Cristo liberó del pecado. Luego también de la pena eterna.

Además en *Zacarías* (9, 11): "Tú en la sangre de la alianza sacaste a los vencidos del lago en el que no hay agua".

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que no nos liberó de la pena temporal, pues por los pecados todavía se impone a los penitentes una pena temporal. Luego no somos liberados de ella por Cristo.

2. En *1 Pedro* (2, 21) se dice: "Cristo padeció por nosotros dejándoos un ejemplo para que sigáis sus vestigios". Pero esto sólo ocurre padeciendo. Luego Cristo, por su pasión, nos obligó a padecer alguna pena temporal más que liberarnos de ella.

3. Por la resurrección de los muertos somos liberados de toda pena temporal. Pero si Cristo no hubiera padecido, los muertos no resurgirían, porque la resurrección de los muertos es artículo de fe. Luego la pasión de Cristo no nos libera de la pena temporal.

4. Puesta una causa suficiente se pone el efecto. Pero incluso en aquellos que, de todos modos, acogen en sí la fuerza de la pasión de Cristo, permanece la pena temporal. Luego la pasión de Cristo no libera de la pena temporal.

EN CONTRA, por medio de las llaves de la Iglesia se perdona la pena temporal. Pero las llaves de la Iglesia tienen esa virtud por la pasión de Cristo. Luego por la pasión de Cristo se quita la pena temporal.

Además, Dios no castiga dos veces por lo mismo, según *Nahum* (1, 12). Pero Dios puso en Cristo las iniquidades de todos nosotros, "cargando con nuestros dolores" (*Is.*,

53, 4). Luego por su pasión nos liberó de la pena temporal.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Se habla de pena eterna por oposición a la vida eterna, por lo que la pena por la cual uno es privado de la vida eterna se llama pena eterna. Ahora bien, el hombre puede perder la vida eterna de dos maneras: según la primera, por el pecado de la naturaleza –esto es, el original–, cuya pena es la carencia de la visión divina. Según la segunda, por el pecado personal actual –es decir, mortal–. Así pues, todos incurrieron en la pena eterna, en cuanto ella se deriva de la original, aunque, por un lado, algunos incurrieron en ella tan sólo según el reato, como quienes aun vivían en la carne. Y por otro lado, otros incurrieron en ella según la experiencia de esa pena, como los que ya habían muerto. De manera semejante no todos incurrieron en la pena eterna que se debe al pecado actual, y algunos lo hicieron sólo en cuanto al reato –como los que viven en pecado mortal–, o incluso en cuanto a la experiencia –como los condenados–.

Entonces, Cristo, mediante su pasión nos absolvió de la pena eterna que se debe a la original que todos contraen, de dos maneras: la primera, quitando el reato en los que se hicieron partícipes de su redención y que todavía vivían. La segunda manera, quitando la pena a quienes habían muerto: a todos en cuanto a la suficiencia, en cambio en cuanto a la eficiencia, a aquellos en los que nada se encontraba.

Y absolvió de la pena debida al [pecado] mortal actual de dos modos: el primero, ofreciendo ayudas para que nadie incurriera en ese reato. El segundo, proveyendo los medicamentos por los cuales puede eliminarse el reato de aquellos que en sí recibieron la fuerza de su pasión. Sin embargo, no puede darse el que alguno sea liberado de esa pena actualmente ya recibida, porque no está en estado de vida itinerante para poder recibir la gracia y la caridad por la cual se infunde en los hombres la fuerza de la pasión de Cristo.

RESPUESTAS

1. No sólo se llama pena eterna a la pena del infierno en la que se encuentran los condenados y de la cual no puede haber redención –porque ellos no tienen la gracia ni tampoco son capaces de la gracia para que pueda extenderse a ellos la pasión de Cristo–, sino que también se llama pena eterna al limbo, donde estaban los santos padres y de la cual podía haber redención en virtud de la gracia y la caridad que había en esos santos y por la cual se extendía a ellos la pasión de Cristo.

2. Aunque quienes pecan mortalmente después de la pasión de Cristo, van al infierno, sin embargo la pasión de Cristo podía preservarlos del pecado y también sanar en ellos la herida del pecado. Por eso en cuanto a lo que es propio de ella, sí libera de la pena del infierno.

3. La pena del infierno se considera eterna, por un lado, porque en el que es castigado no está la fuerza para liberarse de dicha pena; por otro lado, porque no está la

disposición para que la fuerza que libera pueda tener efecto en él; y por eso de ningún modo puede terminar. Pero la pena del limbo era eterna en cuanto en el castigado faltaba la fuerza para liberarse; por eso habría durado eternamente si no le hubiera llegado la liberación; sin embargo tenía la disposición para recibir el efecto del que libera y por eso podía terminar. Ahora bien, la pena del purgatorio no es eterna de ninguno de estos dos modos, porque por la fuerza de la gracia que tiene quien es castigado, purga esa pena y termina al completarse la purificación.

SOLUCIÓN II

Se llama pena temporal a aquélla por la que algo es privado de algún bien temporal, porque no es propio del bien temporal el que permanezca siempre. Y esta pena temporal se halla en el hombre de dos maneras. En primer lugar, la pena que se encuentra universalmente en toda la naturaleza humana, como la necesidad de morir, la pasibilidad, la desobediencia de la carne al espíritu, y otras de esta clase. Y esta pena de la naturaleza humana se debe, efectivamente, al pecado original. Con todo, estas penas se derivan de los principios de la naturaleza una vez destituida la gracia de la inocencia. Por tanto, Cristo eliminó las penas de todos, de manera suficiente, por la pena de su pasión, aunque no eficazmente de todos, a saber, de aquellos que no participan de su pasión. Y tampoco las eliminó de tal manera que inmediatamente después de la pasión fueran suprimidas de todos, o de manera que a quienes reciben los sacramentos de su pasión le sean eliminadas inmediatamente después de la percepción del sacramento. Ahora bien, en el fin del mundo serán quitadas a la vez de todos los santos, porque estas penas se deben a la naturaleza en la que todos son uno. De ahí que, entonces, por la resurrección, no sólo se reparará la naturaleza de los hombres sino también la naturaleza de todo el mundo, porque "también la criatura misma será liberada de la servidumbre de la corrupción en la libertad de la gloria de los hijos de Dios" (*Rom*., 8, 21).

En segundo lugar, hay otras penas que se infligen a algunos hombres en particular, y estas penas se relacionan con ellos de dos modos. El primero, para los que establecen [*vindicantes*] la culpa, dado que la culpa produce el débito de esta pena. Y según este modo Cristo, con su muerte, absolvió todas estas penas en cuanto a la suficiencia, removiendo la causa. Y para que alguno sea liberado de estas penas en cuanto a la eficacia, se exige que se haga partícipe de la pasión de Cristo, lo cual puede hacerse de dos maneras: la primera, por el sacramento de la pasión, esto es, el bautismo, en el que somos co-sepultados con Cristo en la muerte, como dice *Romanos* (6, 4) y en el cual la fuerza divina que no conoce la ineficiencia, opera la salvación; y por eso toda esa pena se quita en el bautismo. La segunda, alguno se hace partícipe de Cristo por la conformidad real con Él, esto es, en cuanto padecemos con Cristo que padece, lo cual se hace mediante la penitencia. Y como esta conformidad se hace a través de nuestra operación, por eso acontece que en un aspecto es imperfecta y en otro, perfecta. Y cuando es una conformidad perfecta según la proporción al reato de la culpa, entonces la pena es quitada totalmente, tanto si esto acontece sólo en la contrición, tanto si acontece también en otras partes de la penitencia. Pero cuando no hay perfecta conformidad, entonces

permanece la obligación hacia cierta pena, o bien ahora o bien en el purgatorio. Sin embargo, no es preciso que haya conformidad con la pasión de Cristo según la experiencia de tanta pena cuanta uno está obligado por la culpa, porque la pasión de la cabeza redunda en los miembros y tanto más cuanto alguno, por la caridad, está más unido a Él. Por eso, por la fuerza de la pasión de Cristo, la cantidad de la pena debida disminuye y según esto se dice que quita estas penas, en cuanto las disminuye.

De un segundo modo las penas mencionadas se relacionan con aquellos a los que se infligen; como la medicina, porque las penas son ciertas medicinas, según se dice en *Ethica* (II, 2): por un lado, para sí, en cuanto preservan de la culpa o promueven a la virtud; por otro lado, en relación con otros, en cuanto es ejemplo para otros, a fin de que alguno satisfaga de alguna manera por otros. De este modo, por la pasión de Cristo la pena temporal no ha sido totalmente quitada, ni disminuida sino aumentada más en la caridad creciente, en cuanto al presente estado, en el que no sólo podemos pecar sino también beneficiarnos a nosotros mismos y a otros. Sin embargo, en el futuro, cuando llegue el término del camino, la pena será quitada totalmente mediante el poder de la pasión de Cristo.

RESPUESTAS

1. La pena temporal es impuesta: por un lado, como satisfactoria, y esto porque, como alguien tiene conformidad, imitando la pasión de Cristo, por eso allí hay conformidad mediante el sacramento del bautismo sin imponer otra pena satisfactoria. Por otro lado, como impuesta como medicina que preserva o promueve y no como debida.

2. Por esto es evidente también la solución a la segunda objeción.

3. Así como la causalidad de la justificación se atribuye a la resurrección en cuanto al término final [*ad quem*], y a la pasión en cuanto término por el cual [*a quo*], así también la causalidad de la glorificación se atribuye a la resurrección en cuanto a la gloria que se dará, y a la pasión en cuanto a las penalidades que serán suprimidas.

4. En las causas que obran según el orden de la sabiduría no es necesario que puesta la causa se ponga inmediatamente el efecto, sino que el efecto se pone cuando el orden de la sabiduría lo requiere. Y de esta manera obra la pasión de Cristo.

Artículo 4: Si Cristo y sólo Él debe ser llamado redentor
(III, q48, a4 y a5)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. En virtud de la mencionada liberación parece que Cristo no debe ser llamado redentor, pues redención [*redemptio*] significa la reiteración de la compra. Pero Cristo nunca nos compró. Luego no debe decirse que nos redime porque nos liberó.

2. Nadie compra lo que es suyo a no ser, quizás, para pagar el precio a quien lo retenía injustamente. Pero el diablo nos retenía injustamente, y sin embargo Cristo no le pagó el precio de su propia sangre. Luego no nos redimió de ningún modo.

3. No es preciso que uno compre lo suyo de aquél que lo usurpó, sino que lo tome violentamente, si tiene facultad para hacerlo. Pero a Cristo no le faltó la facultad para liberarnos del poder del diablo. Luego no nos liberó al modo de una compra.

EN CONTRA, en *Apocalipsis* (5, 9), dice de Cristo: “Nos redimiste para Dios en tu sangre”. Luego Él es redentor.

Además, dondequiera que hay alguna conmutación, allí habrá compra. Pero en la pasión de Cristo hubo cierta conmutación porque tomó la muerte para dar la vida. Luego allí hubo compra.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que no sólo el Hijo debe ser llamado redentor, pues redimir es propio de quien puede pagar el precio. Pero Dios Padre nos dio al Hijo como precio de la redención, según *Gálatas* (4, 4): “Dios envió a su Hijo… nacido bajo la ley para que redimiera a quienes estaban bajo la ley”. Luego Dios Padre redimió.

2. Redimir del enemigo es propio de quien vence al enemigo. Pero Cristo por la potencia que tiene a la vez que el Padre, venció al enemigo que nos retenía. Luego el Padre nos redimió.

3. Todo nombre que significa un efecto en la criatura, es común a toda la Trinidad. Pero “redentor” es de esta clase [de nombres]. Luego, etc.

EN CONTRA, fuimos redimidos por la pasión de Cristo, según *1 Pedro* (1, 18): “Fuisteis redimidos en la sangre preciosa del cordero”. Pero sólo el Hijo padeció. Luego sólo el Hijo nos redimió.

Además, Él se encarnó para redimirnos. Pero sólo el Hijo se encarnó. Luego sólo Él es redentor.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Por el pecado de los primeros padres todo el género humano estaba alejado de Dios como se afirma en *Efesios* (2, 12), no en cuanto al poder de Dios, sino en cuanto a la visión del rostro de Dios, a la cual eran admitidos los hijos y todos los miembros de la familia. Y además caímos bajo la potestad del diablo usurpador, al cual, consintiéndole, el hombre se sometió en cuanto que estaba en él, aunque de derecho no podía porque no era suyo sino de otro.

Por eso, mediante su pasión Cristo hizo dos cosas: la primera, nos liberó de la potestad del enemigo, venciéndolo por lo contrario de aquello con lo que él venció al hombre, a saber, la humildad, la obediencia y la austeridad de la pena, que se opone a los deleites de la comida prohibida. La segunda, nos liberó además satisfaciendo por la culpa, nos unió con Dios e hizo miembros de la familia de Dios, e hijos.

Por esto, en esta liberación hubo dos nociones de compra: primera, en cuanto nos arrancó de la potestad del diablo, se dice que nos redimió; al igual que por las labores de la contienda un rey redime el reino ocupado por el adversario. Segunda, en cambio, en cuanto nos reconcilió con Dios se dice que nos redimió como pagando el precio de su satisfacción por nosotros para que seamos liberados de la pena y del pecado.

RESPUESTAS

1. La iteración comportada por la preposición, no se refiere al acto de la compra –como si hubiésemos sido comprados–, sino al término del acto, pues en el estado de inocencia habíamos sido suyos, de otro modo. Pues comprar es hacer algo propio. O debe decirse que se llama redención en referencia a aquella venta por la cual nos vendimos al diablo al consentir el pecado y a esta compra que sigue a esa venta.

2. El precio de su sangre no lo ofreció al diablo sino a Dios para satisfacer por nosotros. Pero nos arrancó del diablo por la victoria de su pasión, como se dijo.

3. Aunque el diablo se apropió injustamente de nosotros, sin embargo caímos en su potestad por haber sido vencidos por él. Por eso también fue preciso que él fuera vencido por lo contrario de aquello por lo que vence, pues no vence violentamente sino que induce fraudulentamente al pecado.

SOLUCIÓN II

El efecto de la redención puede atribuirse a la causa próxima y a la causa remota. Si se atribuye a la causa próxima, entonces Cristo nos redime por lo que hizo y soportó en la naturaleza humana, con lo cual dio satisfación al Padre por todos los hombres y vence al enemigo resistiendo sus tentaciones. Pero si se refiere a la causa primera y remota, entonces se atribuye a toda la Trinidad, en cuanto toda la Trinidad aceptó nuestra redención, y el Hijo nos fue dado como redentor, en cuanto por la fuerza de la divinidad su pasión tuvo eficacia para satisfacer por todo el género humano. Sin embargo, como se

llama propiamente comprador a quien paga el precio de la compra, más que al que envía al comprador, por eso, hablando en sentido propio, sólo Cristo se dice redentor aunque toda la Trinidad pueda ser considerada redentora.

Y mediante esto es evidente la solución a cada una de las partes.

Artículo 5: Si Cristo nos reconcilió con Dios y es nuestro mediador
(III, q26, a1 y a2)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que Cristo no nos reconcilió con Dios, que es el oficio del mediador, pues nadie se reconcilia con el que ama, sino con el que odia. Pero Dios Padre nos amaba porque Él "ama todo lo que es y no odia nada de lo que hizo", según *Sabiduría* (11, 25). Luego Cristo no nos reconcilió con Él.

2. En *Juan* (3, 16) se dice: "Tanto amó Dios al mundo, que nos dio a su Hijo Unigénito". Luego la causa de la pasión es más el amor del Padre que lo contrario. Y así parece que por la muerte de Cristo no somos reconciliados con Dios.

3. En *Mateo* (22, 7) se dice que el rey, cuyo hijo fue asesinado por los cultivadores de la viña, vino para "perder a estos homicidas". Pero por aquel hombre se significa a Dios Padre, cuyo hijo fue asesinado. Luego por la muerte de Cristo la enemistad fue aumentada más que eliminada.

EN CONTRA, en *Romanos* (5, 10) se dice: "Cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo".

Además, nos reconciliamos con Dios mediante la satisfacción. Pero Cristo satisfizo por nosotros por medio de su pasión. Luego nos reconcilió con Dios.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que Él no es mediador en cuanto a la naturaleza humana, pues no es lo mismo el extremo que el medio. Pero la naturaleza humana es extremo en esta reconciliación que se hace entre el hombre y Dios. Luego, como hombre, Cristo no es mediador.

2. El medio está compuesto de los extremos. Pero el compuesto de la naturaleza humana y la divina en Cristo es la persona. Luego es mediador, mas no en virtud de la naturaleza humana sino en razón de la persona compuesta.

3. Es mediador en cuanto nos une a Dios. Pero no hubiera podido unirnos a Dios excepto en cuanto es Dios. Luego, en cuanto Dios, es mediador.

EN CONTRA, el mediador no es uno con aquellos entre los que media. Pero Cristo, en cuanto Dios, es uno con el Padre, según *Juan* (11, 29). Luego, en cuanto Dios, no es mediador.

Además, es mediador en cuanto es redentor. Pero nos redimió según la naturaleza

humana. Luego también es mediador en cuanto a ella.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que no sólo corresponde a Cristo ser mediador, pues es mediador quien establece la paz entre nosotros y Dios. Pero esto es propio del Espíritu Santo, que es el amor por el cual Dios nos ama y en el que amamos a Dios, según el don de la caridad en el cual él se nos dio. Luego parece que el Espíritu Santo debe ser considerado mediador.

2. Medio es lo que conviene con los extremos. Pero los demonios convienen con Dios en ser inmortales, y en cambio con nosotros en ser míseros. Luego son los demonios los mediadores, no sólo Cristo.

3. Los ángeles bienaventurados también coinciden con nosotros y con Dios. Pero coinciden con Dios, en cuanto son inmortales y bienaventurados; y en cambio con nosotros en cuanto son criaturas. Luego también ellos son mediadores.

4. Dionisio prueba en *De caelesti hierarchia* (4, 2-3) que las iluminaciones divinas sólo se nos dan mediante los ángeles. Luego ellos son mediadores.

5. El sacerdote es medio entre Dios y el pueblo, y de manera similar los otros santos en cuanto interceden por los pecadores. Luego no sólo Cristo es mediador.

EN CONTRA, el oficio de mediador es reconciliar lo discorde. Pero sólo Cristo resuelve la enemistad que había entre nosotros y Dios, según *Colosenses* (1, 21). Luego sólo él es mediador.

Además, se le dice mediador porque satisfizo por nosotros. Pero sólo Cristo dio satisfacción por la naturaleza humana. Luego sólo Él es mediador.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

El amor de Dios a nosotros se juzga en cuanto al efecto. Pues como Él, en sí mismo, se refiere hacia todos de igual modo, se dice que ama a algunos en cuanto los hace partícipes de su bondad. Ahora bien, la última y más completa participación de su bondad consiste en la visión de su esencia, según la cual convivimos con él en sociedad, como amigos, de modo que en esa vida suya consista la bienaventuranza. Por tanto, se dice que ama, en sentido absoluto, a aquellos que admite a la visión señalada, ya sea realmente, ya sea según la causa, como es evidente en aquellos a quienes dio el Espíritu Santo como prenda de esa visión. Así pues, el hombre, por el pecado, fue apartado de la participación de la bondad divina, o sea de la visión de su esencia; y según esto se decía que el hombre estaba privado del amor de Dios. Por eso, Cristo, en la medida en que por su pasión satisfizo por nosotros, rogó [*impetravit*] para que los hombres fueran admitidos a la visión de Dios; y según esto se dice que nos reconcilió con Dios.

RESPUESTAS

1. Ama a todas las criaturas en la medida en que de algún modo les comunica su bondad. Pero se dice que ama en sentido absoluto a éstas a las que les comunica el que le vean a él mismo, según *Juan* (14, 21): "Lo amaré y me manifestaré a él".

2. Así como se dice que Dios ama a las criaturas cuando ya son, en cuanto les comunica en acto su bondad las amaba antes que fueran, pues quería comunicarles su bondad. De la misma manera se dice que Dios amó a los hombres porque quería comunicarles y concederles a los hombres su visión, y por este amor dio al Hijo. Pero mediante la muerte del Hijo los amó admitiéndolos casi en realidad a la visión de sí, eliminado el obstáculo que les impedía la visión de Dios.

3. Por parte de los que asesinaron a Cristo no hubo algo que provocara la misericordia, sino más bien la ira. Pero por parte de Cristo, que soportó la muerte por nosotros, hubo una inmensa caridad que realizó la pasión aceptada por Dios de parte del padeciente, y así por ella fuimos reconciliados.

SOLUCIÓN II

En el medio deben considerarse dos elementos: el primero, la razón por la cual se dice medio; el segundo, el acto del medio. Y se dice que algo es medio porque está entre los extremos, pues el acto del medio es unir los extremos. Así se dice mediador a quien ejerce el acto de medio uniendo lo desunido. En cambio, no se puede ejercer el acto de medio a no ser que de algún modo en él se encuentre la naturaleza de medio, es decir el que esté entre los extremos. Y estar entre los extremos es apropiado respecto a dos cosas: la primera, en cuanto el medio participa de ambos extremos. La segunda, según el orden, en cuanto está por debajo del primero y por encima del último. Y esto es exigido para el carácter propio del medio estrictamente hablando, porque se considera intermedio respecto a lo primero y lo último, que señalan algún orden.

Según la naturaleza humana, a Cristo le corresponden estos tres elementos. Primero: Él, según la naturaleza humana y dando satisfacción por los hombres, unió a los hombres con Dios, pues Él en cuanto hombre participa en algo de ambos extremos: de Dios, la bienaventuranza, y de los hombres, la debilidad. Además, Él, en cuanto hombre, estuvo, por la plenitud de la gracia y de la unión, por encima de los hombres y por debajo de Dios en virtud de la naturaleza creada asumida. Y por eso, hablando con propiedad, Él es mediador en virtud de la naturaleza humana.

En cambio, en cuanto a la persona compuesta, también puede ser considerado mediador, por las dos de las condiciones ya mencionadas, es decir, porque une a los hombres con Dios y porque comparte plenamente la naturaleza de cada uno de los extremos, y no sólo parcialmente. Falta, empero, la tercera condición, porque según la persona no fue menos que el Padre.

Pero en cuanto a la naturaleza divina, de ningún modo le compete la noción de mediador, porque según la naturaleza divina ni está parcialmente entre los extremos, ni según un orden, ni une como causa próxima, sino como causa primera, como ya se ha dicho.

RESPUESTAS

1. La naturaleza humana en cuanto está en Cristo, no es un extremo, porque no necesita la reconciliación ya que en ella no hay pecado.

2. Es evidente la solución por lo dicho.

3. No hubiera podido unirnos con Dios a no ser que fuera Dios, dado que la naturaleza humana, debido a su unión con la divina en la persona, tiene mayor eficacia. Sin embargo la satisfacción por la cual fuimos reconciliados y unidos a Dios, sólo se presentó mediante la naturaleza humana y por eso según ésta Él es causa próxima de la unión.

SOLUCIÓN III

En lo concerniente a la reconciliación por la cual la naturaleza humana fue reconciliada con Dios, sólo Cristo es mediador porque sólo en Él están las condiciones de mediador ya señaladas.

RESPUESTAS

1. El Espíritu Santo, aunque une como causa primera, sin embargo es medio entre los extremos y no une lo próximo; por eso no es, propiamente hablando, mediador.

2. Los demonios tienen en común con Dios la inmortalidad, en cambio con nosotros, la miseria. Por eso se interponen como medios para atraernos a la miseria eterna e inmortal. Y hacen esto separándonos de Dios y no uniéndonos con Él. Y como separarse de lo uno primero es llegar a ser multitud, por eso los medios no son uno, sino varios; no son mediadores sino separadores. En cambio, Cristo comparte con Dios la bienaventuranza común y con nosotros la mortalidad. Por eso nos conduce a la bienaventuranza eterna, la cual obtuvo por la mortalidad consumada en el tiempo. Esto es lo que dice San Agustín en *De civitate Dei* (IX, 15).

3. Los ángeles son bienaventurados e inmortales. Por eso no comparten con nosotros aquello que de nosotros se ha eliminado mediante el acto del mediador. Pues no se nos ha dado un mediador para que no seamos criaturas. Por eso aunque convienen con nosotros en ser criaturas, sin embargo a ellos no les es apropiada la noción de mediador.

4. Lo que los ángeles nos dan de Dios, como medios entre nosotros y Dios, no es aquello por lo que nos unimos a Dios, dado que la gracia no se nos da por medio de los ángeles, ni tampoco la satisfacción, porque esa transmisión presupone la unión o la prepara. En consecuencia, ellos no son mediadores sino que su oficio se deriva o dispone

al oficio del mediador; y por tanto ellos son ministros del mediador.

5. Un santo no puede ser el mediador que une toda la naturaleza humana con Dios, aunque podría unir a alguna persona especial con Dios, no ciertamente mereciendo la gracia de condigno [*ex condigno*], como lo hizo Cristo, sino sólo de congruo [*ex congruo*], induciéndola al bien.

“Ciertamente, por su muerte, único y verdadero sacrificio”. Éste es el tercer modo por el que, mediante la pasión, somos liberados de los pecados. Pues los dos indicados antes pertenecen a la eficiencia de la justificación por nuestra parte. Y éste, en cambio, pertenece a la suficiencia de su parte, porque su satisfacción fue una clase de sacrificio que de por sí bastó para eliminar todos los pecados.

“Han sido borrados los quirógrafos de todas las culpas”. Quirógrafo [*chirographum*, χειρόγραφος] proviene de *quiro-* [*chyros*, χειρός] que significa mano y *grafo* [*graphos*, γράφω] que es escritura; como un manuscrito que evoca la memoria de las deudas y la obligación de terminarlas. Pero se dice que los quirógrafos de nuestros pecados fueron borrados por la muerte de Cristo, en cuanto fue borrada la memoria de nuestros delitos, según lo cual Dios no los recuerda para castigarlos, o en cuanto ha sido eliminada la obligación de la pena o del reato.

“Es enteramente borrada en el bautismo”. En contra, se requiere un gemir interior. Mas debe decirse que no se requiere en cuanto pena, sino en cuanto deriva de la indiferencia de la vieja vida, de la cual, si alguno no se arrepiente, no puede comenzar la nueva vida, sino que se aleja, vencido.

“Cumplió esos sacramentos”. Aquí “sacramento” se entiende no como signo sagrado, por ejemplo, el bautismo y otros semejantes, sino como misterio sagrado [*sacrum secretum*] como la pasión, la Encarnación y otros similares.

“Luego “si Cristo según vosotros, herejes, sólo tiene una naturaleza, ¿cómo será medio?’”. Éstas son palabras de Vigilio, quien sostiene que Cristo es mediador en razón de la persona compuesta, como se dijo. Sin embargo, podemos afirmaar que, si tuviera sólo la naturaleza humana, según ella no sería mediador suficiente porque no tendría de dónde satisfacer por toda la naturaleza humana, como tampoco los otros que son meramente hombres.

La causa de la muerte de Cristo

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Trata de la causa final de la pasión de Cristo*.

– Aunque Dios hubiera podido liberarnos de otro modo, ésta fue conveniente por dos motivos.

a) para incitarnos a una mayor esperanza y amor al considerar qué muerte tan amarga tuvo el Hijo de Dios.

b) para que el hombre no se liberara del pecado por poder sino por *justicia*: el hombre, vencido por el diablo, era su siervo y todos los hombres tenían el pecado original; así Cristo, por su satisfacción, vence al diablo y libera al hombre de su cautividad.

–*Observación:* Es por justicia, porque Cristo (que es inocente y no debía morir) logra el perdon para los deudores (que sí debía morir) cuando creen en Él.

–*Observación:* Como el diablo codiciaba el *poder* abandonó la justicia y la opuso, por eso fue mejor para Dios vencerle por la justicia que con el poder (aunque también podía haberlo hecho porque había sido tan injuriado como el hombre).

2. *Trata de la causa eficiente de la pasión de Cristo*.

– Cristo fue entregado por el Padre y por sí mismo por la buena voluntad y la caridad.

– Fue entregado por los judíos cuya voluntad era mala.

Observación: En el acto de los judíos que causó la muerte de Cristo hay que distinguir:

– a) fue una mala acción porque su *intención* era perversa; y también

– b) fue obra de Dios porque Él la reordenó al bien e hizo que la acción fuera buena.

Texto de Pedro Lombardo

[1] *Si fue posible liberar al hombre de otra manera, San Agustín en 'De Trinitate'*.– Se indaga si Dios podía liberar al hombre de otro modo que por la muerte de Cristo, y decimos "que de otro modo le fue posible a Dios, a cuya potestad todos se sujetan, pero para sanar nuestras miserias no hubo modo más adecuado ni que fuera más oportuno" (*De Trin.,* X, 13).

[2] *El motivo por el que fue de este modo.*– "Pues ¿qué eleva tanto nuestras mentes y nos libera por la inmortalidad de la desesperación como lo que Dios nos hizo: que el Hijo de Dios, inmutablemente bueno, permaneciendo lo que era en sí, y tomando de nosotros lo que no era, se dignó entrar en sociedad con nosotros, y soportó hasta el fin nuestros males muriendo?" (San Agustín, *De Trin.,* X, 13).

Otro argumento, San Agustín en el mismo lugar.– Y hay aún otra razón, por la cual quiso liberar de este modo más que de otro: "porque así la justicia sobrepasa al diablo, no la potencia" (San Agustín, *De Trin.,* X, 13). "Y de qué modo eso se hizo, lo explicaré como pueda" (*De Trin.,* X, 11). "Por cierta justicia de Dios se entregó el género humano a la potestad del diablo, por el pecado del primer hombre que ha pasado a todos de manera original, y que obligó a todos por la deuda de ese [pecado]. De ahí que todos los hombres desde el origen están bajo el principado del diablo. Por eso el Apóstol (*Ef.,* 2, 3) dice: «éramos por naturaleza hijos de la ira», esto es, la naturaleza como depravada por el pecado, no como creada recta desde el comienzo. Aquel modo por el cual el hombre fue entregado a la potestad del diablo, no debe entenderse en el sentido que Dios había hecho esto o había ordenado que se hiciera, sino que sólo lo permitió, aunque justamente. Una vez separado de él el pecador, el autor del pecado al momento lo atacó. No obstante, Dios "en su ira" no mantuvo alejada "su conmiseración" (*Sal.,* 76, 10), ni al hombre alejó de su potestad por la ley, cuando permitió que estuviera en la potestad del diablo, porque ni el diablo es ajeno a la potestad de Dios, ni tampoco a su bondad. Pues no subsistiría en cualquier clase de vida, sino por Él que vivifica todas las cosas. Luego Dios no abandonó al hombre de manera que a él no se le mostrara Dios, sino que entre los males de la pena también a los malos brindó muchos bienes. Por último, al hombre que estaba sometido al diablo al cometer los pecados, el perdón de los pecados dado por la sangre de Cristo sujetó al diablo, de manera que el diablo fuera vencido por la justicia, no por la potencia" (*De Trin.,* X, 12-13).

[3] *La justicia que venció al diablo.*– "Ahora bien ¿por qué justicia? Por la de Jesucristo. ¿Y cómo venció? Porque en Él aunque nada hay digno de muerte (cfr. *Lc.,* 23, 15), sin embargo le dio muerte. Y es justo que los deudores a los que se dirigía, fueran dejados libres al creer en Aquél que fue dado muerte sin deuda alguna" (*De Trin.,* X, 14). "Por eso no quiso vencer por la potencia, porque el diablo debido al vicio de su perversidad, ama la potencia; y abandona y combate la justicia, en lo cual los hombres

más lo imitan: quienes, descuidando u odiando la justicia, aman más la potencia y se alegran de obtenerla aunque ardan codiciándola. Por eso complació a Dios liberar al hombre no venciéndolo por la potencia sino por la justicia, para que el hombre aprendiera a imitarlo" (*De Trin.,* X, 13). "Ciertamente, después, en la resurrecciónusó la potencia que revivió a los muertos, que nunca más morirían" (*De Trin.,* X, 14).

Pregunta.– "Pero ¿acaso no parece que hubiera sido vencido el diablo con un derecho justísimo si Cristo hubiera querido obrar sólo con su potencia? Ciertamente, pero Cristo pospuso lo que podía para hacer primero lo que era oportuno" (*De Trin.,* X, 14). Luego liberó por la justicia de la humildad al hombre, a quien pudo liberar sólo con su potencia justísima.

[4] *La intervención de Dios, del hombre y del diablo*.– Si los tres concurrieron como causa: Dios, el hombre y el diablo, el diablo y el hombre no tenían nada que decir contra Dios. Pues el diablo quedó confundido por la injuria a Dios, porque a su siervo –esto es, al hombre–, no sólo lo redujo fraudulentamente a esclavitud sino que con violencia lo retuvo. El hombre que había injuriado a Dios también quedó confundido, porque despreció sus preceptos y se vendió a una dominación extraña. La injuria de los hombres también dejó confundido al diablo, porque primero lo engañó con una promesa falaz y después lo lesionó haciéndole mal. Por eso el diablo, injustamente, en lo que a él respecta, mantuvo bajo su poder al hombre; sin embargo el hombre justamente era mantenido bajo su poder, porque el diablo nunca mereció tener potestad sobre el hombre, en cambio el hombre mereció por la culpa padecer la tiranía diabólica.

Por tanto, si Dios, siendo superior a ambos, quería liberar al hombre por su potencia, podía por la sola virtud de su mandato liberar con toda rectitud al hombre, pero quiso usar la justicia de la humildad por la causa ya señalada.

San Agustín, en 'De Trinitate'.– Por haber sido Él crucificado en la carne mortal, nosotros, hemos sido justificados, es decir, por la remisión de los pecados, pudimos salir de la potestad del diablo. Así el diablo fue vencido por la justicia de Cristo, no por la potencia. De qué modo nuestros pecados fueron perdonados en su sangre, ya fue expuesto (en la distinción 19).

[5] *La entrega de Cristo, que se dice hecha por el Padre, por el Hijo, por Judas y por los judíos*.– Por tanto, Cristo es sacerdote y Él mismo es hostia y precio de nuestra reconciliación, quien en el ara de la cruz se ofreció por todos –en cuanto a la suficiencia del precio–, no al diablo, sino a Dios Trino; pero sólo por los elegidos –en cuanto a la eficacia–, porque la salvación fue eficiente sólo para los predestinados.

De Cristo se lee también que fue entregado por el Padre (cfr. *Rom.,* 8, 32), y que Él mismo se entregó (cfr. *Gál.,* 2, 20; *Ef.,* 5, 2), y que Judas lo entregó (*Mt.,* 26, 25; 26, 48), y aun por los judíos (*Mt.,* 27, 18). Él mismo se entregó porque espontáneamente

accedió a la pasión. El padre lo entregó porque padeció por la voluntad del Padre, mejor dicho, de toda la Trinidad. Judas lo entregó traicionándolo, y los judíos instigando. El acto de Judas y el los judíos fue malo, en cambio el acto de Cristo o del Padre, fue bueno. La obra de Cristo y del Padre fue buena porque la voluntad del Padre y del Hijo era buena. La obra de Judas y de los judíos fue mala porque la intención fue mala.

Allí hubo diversos hechos u obras, es decir, diversos actos y una sola realidad o hecho, a saber, la misma pasión. Por eso los doctores a veces unen en ese acto al Padre, al Hijo, a Judas y a los judíos, y a veces los distinguen. Mirando a la pasión dicen que su obra es una sola; mirando a las intenciones y los actos disciernen hechos diversos.

San Agustín sobre la carta de Juan.– Por eso San Agustín (*In Ioan.,* I, 4, 9, tract. 7) dice: "fue hecha la entrega por el Padre, fue hecha la entrega por el Hijo, fue hecha la entrega por Judas: una sola cosa fue hecha. ¿Luego qué se distingue entre ellos? Porque el Padre y el Hijo lo hicieron en la caridad, Judas en cambio en la traición. Ved que debe considerarse no lo que haga el hombre sino con qué voluntad. En el mismo hecho encontramos a Dios y a Judas, a Dios lo bendecimos, a Judas lo abominamos; porque Dios pensó en nuestra salud, y Judas pensó en el precio por el que vendió al Señor, y el Hijo, en el precio que pagó por nosotros. Luego diversa intención produce diversos hechos, sin embargo en este caso, habiendo una sola realidad desde diversos". Aquí dice que hubo una sola realidad y diversos hechos, porque una sola fue la pasión, si bien los actos fueron diversos. Y los actos de Judas y de los judíos, por los que se realizó la pasión de Cristo –que es un bien y es obra de Dios–, fueron malos.

[6] *De qué modo se dice que la pasión de Cristo fue obra de Dios y de los judíos.–* La pasión de Cristo se considera obra de los judíos porque proviene de sus actos; y se considera obra de Dios porque Él fue su autor, esto es, porque la quiso. Por eso San Agustín (mejor: Vigilio, *Contra Felic.*, 14) dice: "nadie le quita el alma de Cristo a Él, porque tiene la potestad de darla y de tomarla (cfr. *Jn.,* 10, 17-18). He aquí que tienes al autor de la obra. Da el alma, aquí tienes la obra del autor. Y en general concluimos siempre que Cristo padece algo en la carne, es la obra del autor. Y porque padeció por su voluntad no obligado por otro, Él mismo es el autor de la obra".

Si entonces los judíos obraron bien .– Como la pasión de Cristo es obra de Dios, y por eso es buena, y en la misma obraron Judas y los judíos, se pregunta si debe concederse que los que obraron allí hicieron algo bueno. Al respecto debe distinguirse: pues puede decirse que obraron un bien, porque de sus actos provino un bien –es decir, la pasión de Cristo–, y al mismo tiempo que lo que obraron no era un bien sino un mal, porque su acción no fue buena sino mala.

División del texto de Pedro Lombardo

Después de considerar de qué modo por la pasión de Cristo somos liberados del mal, ahora el Maestro considera las causas de la pasión. Y se divide en dos dos partes: la primera, asigna la causa de conveniencia [*congruentiae causam*] de la pasión. La segunda parte considera la causa eficiente de la pasión, en: "Por tanto, Cristo es sacerdote". Y la primera parte se divide en dos: en primer lugar, asigna la causa de la conveniencia por parte de nuestra utilidad. En segundo lugar, por lo que es propio de la justicia, en "Y hay aún otra razón". Y sobre esto, hace tres cosas: la primera, asigna la causa de la conveniencia de la pasión desde la justicia de Dios. La segunda, prosigue el orden de la justicia, en "Ahora bien ¿por qué justicia? Por la de Jesucristo". La tercera, muestra que aun dejado de lado este orden, nadie sería injuriado; de este modo el proceso de justicia aparece con más valor en cuanto no fue necesario, en "Si los tres concurrieron como causa".

"Por tanto, Cristo es sacerdote y Él mismo es hostia". Aquí considera la causa eficiente de la pasión, y en primer lugar, en cuanto a la operación misma de la causa eficiente. En segundo lugar, en cuanto a la obra realizada [*opus operatum*], en: "La pasión de Cristo se considera obra de los judíos". Y al respecto hace dos cosas: la primera, muestra de qué modo la obra realizada procedió de diversas causas. La segunda, se pregunta si la obra realizada es lícita o mala, en "Como la pasión de Cristo es obra de Dios".

Cuestión Única

Aquí se preguntan cinco cosas: 1. Si la naturaleza humana es reparable; 2. Si otro que no fuera Cristo pudo satisfacer por la naturaleza humana; 3. Si la satisfacción adecuadamente hecha se debe a la pasión de Cristo; 4. Si el género humano pudo liberarse de otro modo; 5. La pasión de Cristo en relación con la causa eficiente.

Artículo 1: Si la naturaleza humana debió ser reparada y cómo
(III, q48, a2)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que la naturaleza humana no debió ser reparada, pues el pecado del hombre no fue más grave que el pecado del ángel. Pero después del pecado del ángel sus bienes naturales permanecieron íntegros, como dice Dionisio en *De divinis nominibus* (4). Luego también en el hombre la naturaleza permaneció íntegra, y de esta manera no necesitó ser reparada.

2. Lo que sigue a la naturaleza humana se halla en todos los que tienen naturaleza humana. Pero no todos los hombres debían ser reparados, dado que muchos se preveía serían condenados. Luego no se debía a la naturaleza humana la reparación.

3. La naturaleza angélica no es menos valiosa que la naturaleza humana. Pero la naturaleza angélica después del pecado no fue reparada. Luego tampoco la naturaleza humana debía ser reparada.

4. El primer hombre mereció por el pecado que él y su posteridad fueran eternamente separados de la visión divina. Pero le corresponde a la justicia de Dios devolver a cada cual según sus méritos. Luego debió devolverle el que la naturaleza humana y el género humano fuera eternamente excluida de la visión divina, y así la naturaleza humana no debió ser reparada.

EN CONTRA, no es adecuado a la sabiduría divina que alguna criatura se frustre en su fin, pues entonces hubiera sido hecha en vano. Pero el fin para el cual se hizo la naturaleza humana es que vea a Dios y disfrute de él. Y así, como no habría podido llegar a este fin si no hubiera sido reparada –porque por el pecado del primer hombre quedó fuera del orden debido para este fin–, fue conveniente que fuera reparada.

Además, no es apropiado que falte alguna perfección del universo. Pero es parte de la perfección del universo la criatura racional, compuesta de alma y cuerpo. Luego fue conveniente para la perfección del universo que tal naturaleza –esto es, la humana– fuera reparada para la beatitud, de la cual había sido apartada por el pecado.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que no debería haber sido reparada por la satisfacción, pues algo es reparado por lo mismo por lo que se constituye. Pero la naturaleza humana fue constituida sólo por la palabra de Dios, porque: “habló y fue hecha” (*Sal.,* 148, 5). Luego sólo por la palabra y el mandato de Dios debió ser reparada, y no por alguna satisfacción de la criatura.

2. Como en la obra de creación se manifiesta de modo máximo la potencia, así en la obra de reparación se manifiesta de modo máximo la misericordia divina. Pero es mayor misericordia perdonar el pecado sin ninguna pena de satisfacción, que exigir la satisfacción. Luego la naturaleza humana debió ser reparada sin satisfacción alguna.

3. Al que comete pecado le corresponde satisfacer por el pecado. Pero la naturaleza humana no fue corrompida por algún acto que hizo la naturaleza, sino por el acto que hizo una persona. Luego no debe exigirse una satisfacción por la naturaleza sino sólo por la persona.

EN CONTRA, la culpa dice orden a la pena. Pero si el pecado se suprimiera sin que hubiera alguna satisfacción, permanecería la culpa sin la pena. Luego habría algo sin orden en el universo, lo cual es inapropiado.

Además, la satisfacción es la medicina del pecado. Pero dejar la enfermedad sin medicina no es propio de la prudencia del médico. Luego no fue adecuado que Dios reparara la naturaleza humana sin satisfacción.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que no fue necesario reparar la naturaleza humana del modo señalado, pues solo Dios puede reparar la naturaleza. Pero en Dios no tiene cabida la necesidad, como tampoco la coacción. Luego no fue necesario reparar la naturaleza humana del modo señalado.

2. Cuanto más necesario es algo, tanto menos voluntario es, y cuanto menos voluntario, tanto menos digno es de la acción de la gracia. Pero la obra de reparación de la [naturaleza] humana es máximamente digna y por eso merece que demos la mayor acción de gracias a Dios. Luego no es necesaria de ningún modo.

3. A la misericordia de Dios le compete castigar el pecado que por nuestra parte es de condigno, disminuyendo algo de la pena debida al pecado. Pero por la misma razón por la que perdona una parte, puede perdonar el todo. Luego no es necesario que reparase la naturaleza humana por la satisfacción.

4. Por la misma razón se dan gratuitamente los dones, y gratuitamente la remisión de las deudas, por eso así como el juez no puede dar a uno lo que es de otro, tampoco puede dejar sin pena la ofensa hecha a otro. Mas el rey al que todo pertenece sí puede disminuir las penas. Pero Dios da gratuitamente los dones a los hombres, de lo que no se deriva ninguna falta de orden. Luego puede también remitir las penas debidas, principalmente cuando la pena es debida a que se le ofendió mediante una culpa.

EN CONTRA, es imposible que sea hecho en vano algo por un artífice sabio, omnipotente y óptimo. Pero si la naturaleza humana no se hubiera reparado, hubiera sido

hecha inútilmente. Luego es necesario que sea reparada.

Además, es imposible que en el universo haya algo desordenado. Pero si a la culpa de la naturaleza humana no se le aplicara una pena –o de satisfacción o de condenación–, habría algo desordenado en el universo. Luego si la naturaleza humana se repara por la condena, es necesario que esto se haga a modo de satisfacción, dado que la culpa se reordena mediante la pena.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Fue sumamente conveniente que la naturaleza humana, que había caído, fuera reparada. Fue adecuado con relación a Dios, porque manifestó la misericordia, la potencia y la sabiduría de Dios; la misericordia o la bondad, porque "no menospreció la debilidad de la criatura humana" (Damasceno, *De fide,* III, 1); la potencia, porque por su virtud venció el defecto de todos nosotros; y la sabiduría, porque no se encuentra que hubiera hecho algo inútil. También fue adecuado en relación con la naturaleza humana, porque había caído con carácter universal. Y de manera semejante, también fue adecuado a la perfección del universo, el cual de algún modo se ordena a la salvación del hombre.

RESPUESTAS

1. 'Natural' se dice de dos maneras. Según la primera, se dice natural a lo que se deriva de los principios de la especie; así lo natural no cambia por el pecado del hombre ni del demonio, como tampoco la especie. Según la segunda, se considera natural aquello a lo que la naturaleza está ordenada. En este sentido, lo natural se quita por el pecado en la medida en que se pierde la beatitud a la cual la naturaleza estaba ordenada, y se disminuye la aptitud hacia la misma. De esta manera, la naturaleza se corrompió, porque no podía conducir a la beatitud a alguien con esa naturaleza corrompida, a no ser que ella fuera reparada.

2. Que todos los hombres no sean reparados no se debe a la insuficiencia de la medicina del que repara, por cuanto en sí misma ella es suficiente para reparar a todos los que tienen naturaleza humana, o pueden tenerla. Pero puede deberse al defecto de aquellos que impiden el efecto de la reparación en ellos mismos, tal como la carencia de visión, que se encuentra de la naturaleza humana, es causada en los ciegos por nacimiento debido a un defecto de la materia.

3. La naturaleza del ángel no se destruyó totalmente; y además el ángel, al pecar, fue confirmado inmediatamente en el mal, pero no así el hombre. Por eso, la naturaleza humana debió ser reparada, y no así la naturaleza angélica. Sobre este asunto ya hemos hablado antes bastante (d. 1, a. 2).

4. La exclusión de la visión de Dios puede ser considerada 'eterna' debido a dos motivos. El primero, porque en quien es excluido no hay virtud para poner término a esa

exclusión, ni tampoco disposición para recibir el efecto del que pone el término; y así se vuelve eterna en los recalcitrantes que están en el infierno, y por eso nunca serán reparados. El segundo, porque no hay virtud o capacidad en quien es excluido para terminar la exclusión, aunque haya en él disposición para recibir el efecto del que pone el término. Y así el hombre mediante el pecado original y también mediante el pecado mortal actual merece la exclusión eterna mientras está en esta vida. Pero cuando pase de esta vida, si pasa sin tener la gracia, la exclusión será eterna según el primer modo.

SOLUCIÓN II

Fue también conveniente que la naturaleza humana fuera reparada mediante la satisfacción. En primer lugar, por parte de Dios, porque en esto se manifestó la justicia divina, que deshizo la culpa por la pena. En segundo lugar, por parte del hombre, quien satisfaciendo, se integró más perfectamente, ya que después del pecado la gloria no hubiera sido tan grande como en el estado de inocencia, si no hubiera satisfecho plenamente; y porque es más glorioso para el hombre expiar el pecado cometido satisfaciendo plenamente, que ser perdonado sin satisfacción. De manera semejante, es más glorioso para el hombre tener la vida eterna por mérito que alcanzarla sin mérito; porque quien de algún modo merece lo tiene por sí mismo, en cuanto mereció tenerlo. De manera semejante, la satisfacción hace que quien satisface sea de algún modo causa de su expiación. En tercer lugar, por parte del universo, a fin de que la culpa satisfecha por la pena se reordenase, y así en el universo nada quedase desordenado.

RESPUESTAS

1. El ser de una cosa precede a su operar, por eso no es posible que por su operación alguno se constituya en el ser, ni que de algún modo sea causa de sí mismo. Pero como el hombre, al pecar, es causa de su corrupción, así es apropiado que de algún modo, satisfaciendo, sea causa de su expiación.

2. Como Dios quiso que por la satisfacción el hombre fuera reparado, en ello se manifiesta de un gran modo su misericordia, porque no quiso sólo eliminar de él la culpa, sino también volver a conducir íntegramente la naturaleza humana a su prístina dignidad. Dignidad que permanece en la naturaleza a perpetuidad, mientras que la pena tras algún tiempo, pasa. De ahí que se manifiesta más la misericordia volviendo a reconducirla a la dignidad eterna, que perdonando la culpa temporal.

3. A la naturaleza, considerada ella misma en simple contemplación, no le compete obrar sino que obrar le compete a la persona que subsiste en esa naturaleza. Así como el pecado se presentó en la naturaleza proveniente de la acción de la persona pecadora, así es preciso que el acto de la persona que satisface, satisfaga por la naturaleza.

SOLUCIÓN III

La reparación de la naturaleza humana fue hecha por Dios, por eso puede ser considerada de dos maneras, una, por parte de Dios y otra por parte de la naturaleza a reparar. En primer lugar, por parte de Dios puede ser considerada una triple necesidad: la

primera, la necesidad de coacción, la cual en modo alguno puede serle atribuida a Dios, ya que en Él no puede haber algo violento ni fuera de la naturaleza, dado que es inmutable, según dice Aristóteles en *Metaphysica* (V, 5). La segunda, la necesidad absoluta, que tiene cabida en Dios con respecto a lo que hay en Él –esto es, lo que se deriva de su naturaleza, dado que es imposible que se tenga de otra manera, tal como es necesario que Dios sea, o sea bueno, y otras cosas similares. Ahora bien, esta necesidad no está en Dios en relación con algún efecto, porque no obra por necesidad natural sino por la libertad de la voluntad. La tercera, la necesidad por suposición, no ciertamente del fin; porque no hay duda de que Dios puede inducir a un fin por muchas otras vías además de las que ahora están determinadas para algún fin, por suposición de algo que hay en Él –como la presciencia o la voluntad, que no pueden cambiar–. Según este modo, se dice que es necesario que el predestinado sea salvo. Y algunos llaman a ésta necesidad de inmutabilidad. De este modo, por parte de Dios fue necesario que reparase la naturaleza humana, porque había previsto y ordenado que debía ser reparada. Pero esta necesidad, como se dijo, es necesidad condicionada, no absoluta; o bien, es necesidad de la consecuencia, no del consecuente.

En segundo lugar, de manera semejante, por parte del hombre puede considerarse una triple necesidad: la primera, la necesidad absoluta que se da con respecto a lo que naturalmente está en el hombre, tal como es necesario que el hombre sea risible, y otras cosas similares. En este sentido no le es necesario a la naturaleza humana ser reparada, porque la reparación no se deriva de los principios naturales. La segunda, la necesidad de coacción, que se da con respecto a lo que el hombre hace obligado por fuerza mayor, tanto si es involuntario en sentido absoluto o si es involuntario en sentido relativo. Y esta necesidad no se dio en la naturaleza humana con respecto a la reparación, porque Dios no obliga a la virtud. La tercera, la necesidad por suposición del fin, tal como es necesario al hombre tener un navío si debe adentrarse en ultramar. Y según esta necesidad era necesario que la naturaleza humana fuera reparada, esto es, si debía ser admitida en la visión de Dios.

RESPUESTAS

1. No toda necesidad es necesidad de coacción, como es evidente por lo dicho, por eso en este proceso se da la falacia del consecuente.

2. La necesidad por suposición de la voluntad del que quiere algo inmutablemente, no disminuye la noción de voluntario, sino que lo acrecienta tanto más cuanto el que se adhiere a lo querido pone más firmeza para que no pueda ser movido.

3. Si se lo considera en cuanto al poder de Dios, Dios podría perdonar el pecado sin pena alguna, y no sería injusto si lo hiciera. Pero si se lo considera en cuanto al que pecó, según el orden que Dios impuso ahora a las cosas, no puede perdonarse el pecado convenientemente sin pena. Si se perdona parte de la pena de modo conveniente, no se sigue de ahí que del mismo modo se perdone toda la pena, debido a dos motivos: el

primero, porque el efecto tiene algo del agente y algo del recipiente. Por eso, como en el conjunto de los dones divinos, el don por parte del que da eleva al que recibe por encima de su estado, por parte del que lo recibe está por debajo del modo por el cual Dios produce el influjo. De manera similar es preciso que en la remisión de los pecados haya algo por parte de la misericordia del que perdona, para que algo de la pena debida se perdone, y algo por parte del que recibe, para que en algo sea castigado. El segundo, porque la supresión de la pena que adviene a los demás hombres, principalmente de la pena de satisfacción, se funda en el poder de Cristo para dar satisfacción, el cual sobreabundó de manera que eliminó todas las penas en lo que dependía de él. Por eso es preciso que la satisfacción de cada uno se funde en la satisfacción de condigno de Cristo, tal como lo imperfecto en cualquier género tiene origen en lo perfecto.

4. En aquél al que Dios da gratuitamente sus dones no hay nada que sea contrario a dichos dones, haciendo inadecuado la recepción de los dones. En cambio, en el que pecó hay algo que es contrario a la impunidad. Por eso no es semejante en cuanto a la criatura.

Artículo 2: Si alguna simple criatura pudo dar satisfacción por la naturaleza humana

OBJECIONES

1. Parece que una simple criatura podía dar satisfacción por la naturaleza humana, pues al igual que por el pecado es debe una satisfacción, así también por el beneficio se debe la acción de gracias. Pero a Dios basta la acción de gracias en la medida en que el hombre pueda devolvérsela a Él, aun si no se equipara a su beneficio, porque, como dice Aristóteles en *Ethica* (VIII, 6): “el hombre que obedece a los dioses y a los padres según sus posibilidades parece que es justo, aunque no pudiera equiparar”. Luego parece, de manera semejante, que sería suficiente la satisfacción que el hombre puede devolver para expiar el pecado.

2. El bien es más poderoso para obrar que el mal, porque el mal obra en virtud del bien, tal como dice Dionisio en *De divinis nominibus* (4). Pero una simple criatura pudo por un acto malo corromper toda la naturaleza humana. Luego con mayor motivo una simple criatura por un solo acto bueno pudo satisfacer por toda la naturaleza humana.

3. Parece gran crueldad que el amo o el juez exijan de alguien más de lo que éste puede. Pero de Dios está alejada toda crueldad. Así, no exige de alguien más de lo que puede. Luego la satisfacción que Dios requería del hombre, la podía hacer un simple hombre.

4. La naturaleza sólo es reparada en los individuos, como se dijo anates. Pero un hombre es tan bueno como la naturaleza humana que está en él. Luego un hombre podía satisfacer por la naturaleza humana que está en él, y todos por la naturaleza humana que existe en todos los individuos.

5. La naturaleza angélica está por encima de la humana. Pero lo que es mejor puede tomarse como compensación de lo menos bueno. Luego el ángel podía satisfacer por la naturaleza humana.

EN CONTRA, puede reparar sólo el que puede crear. Pero solo Dios pudo crear la naturaleza humana, de modo que solo Él pudo repararla. Luego si alguien, satisfaciendo, reparara la naturaleza, era preciso que fuera Dios.

Además, en el instante de su creación el hombre tenía una dignidad tal que no era deudor de ninguna otra criatura, debido a su beatitud. Pero es deudor y dependiente, en razón de su beatitud, del que restauró para él la beatitud. Luego si por alguna simple criatura hubiera sido hecha la reparación, el hombre no habría vuelto a su prístina dignidad.

Además, nadie puede devolver por otro lo que debe por sí mismo. Pero toda criatura debe a Dios todo lo que es. Luego ninguna simple criatura puede satisfacer de manera

suficiente por otra.

SOLUCIÓN

Como se dijo, era preciso que por el pecado de la naturaleza humana se hiciera una satisfacción condigna, ya sea porque de otra manera el hombre no hubiera sido restituido a su prístina dignidad, ya sea porque es conveniente que haya uno primero perfecto en el género satisfacción, sobre el que se apoyaran todas las demás satisfacciones imperfectas. Para que hubiera una satisfacción condigna, era preciso que tuviera un poder infinito, puesto que el pecado por el que se hacía la satisfacción, tenía cierta infinitud por tres motivos: el primero, por la infinidad de la majestad divina, dado que la ofensa se hizo por desprecio de desobediencia. Pues la culpa es tanto más grave cuanto más grande es aquél contra el que se peca. La segunda, por el bien que por el pecado se perdía, porque es infinito –es decir, Dios mismo–, por cuya participación los hombres se vuelven bienaventurados. La tercera, por la naturaleza misma que estaba corrompida y que tiene cierta infinitud, en cuanto en ella los supuestos pueden multiplicarse al infinito. Ahora bien, la acción de una simple criatura no puede tener eficacia infinita, por eso ninguna simple criatura podía dar una satisfacción que fuera suficiente.

RESPUESTAS

1. Es imposible que el hombre se incline a esto, de manera que no sea siempre deudor de la acción de gracias a Dios, como si tuviera por él todo lo que es; por eso no se le exige que su acción de gracias equivalga a los dones recibidos. Ahora bien, le es posible al hombre tener tanta dignidad cuanta tuvo en estado de inocencia, por eso, para la reparación perfecta –por la que se repara todo lo que puede ser reparado–, se exige que la satisfacción sea equivalente a la culpa.

2. Comparando el bien y el mal con sus efectos proporcionalmente correspondientes, el bien es más poderoso que el mal, porque el bien obra por su virtud y en cambio el mal sólo obra por razón del bien. Sin embargo, el hombre puede hacer más fácilmente un acto malo que un acto perfectamente bueno, porque se requiere más para el bien que para el mal, dado que éste acontece por un solo defecto singular. Por eso, un primer hombre tuvo el poder, en un acto malo que era proporcionado, de corromper toda la naturaleza humana. Aunque en un acto bueno no tuvo un poder tan perfecto que fuera proporcionado a la reparación.

3. La crueldad en el amo pareciera exigir más de lo posible, salvo que junto a esto se le diera al siervo algo de donde pudiera solventar lo que se le exige. De ahí que su misericordia es ensalzada en grado máximo al exigir al hombre una satisfacción perfecta, para que quede perfectamente reparado. Y como esto no es posible de suyo al hombre, para ello se lo dio a su Hijo, que sí podía.

4. Aunque la naturaleza no está corrompida ni necesita reparación sino en cuanto está en la persona, sin embargo también alguna corrupción se debe a la naturaleza, no en

cuanto está limitada a esta persona, sino en cuanto se halla en todos aquellos que, por su origen, tomaron la naturaleza humana viciada de Adán. Y por esta corrupción común no la puede satisfacer uno solo, ni tampoco todos juntos, porque la naturaleza excede incluso a todos aquellos que tienen la naturaleza humana, dado que puede extenderse a más.

5. Aunque el ángel sea superior al hombre en cuanto a la naturaleza, no lo es en cuanto a la gloria, en la que seremos iguales a los ángeles. Por eso el ángel no puede reparar la naturaleza humana para la gloria, y como es criatura, sea lo que sea lo que él pueda, se lo debe a Dios.

Artículo 3: Si la satisfacción debió hacerse por la pasión de Cristo
(III, q48, a2)

OBJECIONES

1. Parece que la satisfacción no debió hacerse por la pasión de Cristo, pues un pecado menor no es expiado por uno mayor, sino que lo agrava más. Pero el pecado de los que mataron a Cristo fue mayor que el de comer la manzana prohibida, por el cual quedó corrompida la naturaleza humana. Luego la corrupción de la naturaleza humana no puede expiarse por la pasión de Cristo.

2. Nada corporal se equipara con algo espiritual. Pero la vida de Cristo, que Cristo dio por la pasión, fue vida corporal. Luego no fue suficiente para recompensar la vida espiritual que se perdió por el pecado.

3. El pecado del primer hombre, por el que se corrompió la naturaleza humana, fue el pecado de soberbia, como ya se dijo (II, d. 22, q. 1, a. 1). Pero la humildad de Cristo al asumir la naturaleza humana, cuando "se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo" (*Flp.,* 2, 7), fue mayor que la soberbia de Adán. Luego la asunción misma de la naturaleza humana fue suficiente satisfacción por el pecado del hombre, y así no fue apropiado que Cristo padeciera.

4. San Bernardo dice que una sola gota de la sangre de Cristo fue suficiente precio de nuestra redención. Pero algo de la sangre de Cristo se derramó en la circuncisión. Luego no era preciso que padeciera ulteriormente.

5. En nosotros, pecadores, la contrición puede ser tanta que perdone todo pecado, sea en cuanto a la pena, sea en cuanto a la culpa. Pero en Cristo desde el instante de su concepción hubo perfectísima caridad, la cual confirió a la contrición la fuerza de expiar el pecado. Luego Cristo, desde el instante de su concepción, satisfizo suficientemente por todos nuestros pecados, entonces no precisó satisfacerlos mediante la pasión de la muerte.

6. La pena con la que alguno es castigado, en cuanto al poder de satisfacción, toma la cantidad de la condición del que padece. Pero Cristo en cuanto es Dios y hombre, tiene dignidad infinita. Luego cualquier pena que soportó –por ejemplo, hambre, fatiga y otras similares–, fue suficiente para satisfacer por todo el género humano, y entonces no necesitó que padeciera la muerte.

EN CONTRA, en *Hebreos* (2, 10) se dice: "Era apropiado que él… consumara por la pasión".

Además, el hombre era deudor de muerte. Luego si debió satisfacer por los demás recompensando, necesitó pagar con la muerte lo que no debía.

Además, Cristo no sólo debió vencer al enemigo, sino que también nos dio el ejemplo de vencerlo. Por tanto, debió ser victorioso en situaciones muy difíciles. Pero lo más difícil es soportar la muerte. Luego debió liberarnos, por la pasión, de la muerte.

SOLUCIÓN

La satisfacción de Cristo no fue sólo por un solo hombre sino por toda la naturaleza humana, de modo que debió atender dos condiciones: la primera, que fuera de algún modo universal respecto de todas las satisfacciones; la segunda, que fuera ejemplar de todas las satisfacciones particulares. Y, primero, era universal no debido a la predicación de muchos –como multiplicada en muchas satisfacciones particulares–, sino porque tenía el poder con respecto a todos. De ahí que no precisaba asumir en sí todas las penas que pudieran de algún modo seguirse del pecado, sino aquélla a la cual todas se ordenan, y que contiene en sí en potencia todas las penas, aunque no en acto. Mas "La muerte es el fin de todo lo terrible", dice Aristóteles en *Ethica* (III, 9). Por eso debió satisfacer por la pasión de la muerte. En segundo lugar, en cuanto fue ejemplar de nuestras satisfacciones, debió tener una magnitud que excediera todas las otras satisfacciones, dado que lo ejemplar debe ser más eminente que lo ejemplarizado, y por eso debió padecer según la mayor de las penas, esto es la muerte.

RESPUESTAS

1. La pasión de Cristo no fue satisfactoria por parte de los que mataron a Cristo, sino por parte del que padeció, que quiso padecer debido a su máxima caridad; y según esto fue aceptada por Dios.

2. La vida corporal de Cristo tenía cierto valor infinito debido a la divinidad que le estaba unida, en cuanto no era la vida de un simple hombre sino de Dios y del hombre. Por eso podía ser recompensa suficiente de vida espiritual, y principalmente en razón de la caridad excelsa desde la cual se ofrecía.

3. En el pecado de Adán no solo obró la soberbia sino también el deleite, por eso en la satisfacción no sólo debió obrar la humildad –como ocurrió en la Encarnación–, sino también la atrocidad del dolor que acaeció en la pasión.

4. Aunque la gota de sangre que derramó en la circuncisión fuera suficiente para toda satisfacción, considerando la condición de la persona, sin embargo no lo fue en cuanto al género de la pena, dado que por la muerte a la que estaba obligado el género humano era preciso que pagase con la muerte.

5. La contrición no tiene tanta fuerza sólo por la caridad sino también por el dolor, por eso en virtud de la caridad borra la culpa, y en virtud del dolor es computada en la satisfacción de la pena.

6. Cualesquiera otras penas que Cristo soportó, aunque fueran suficientes para satisfacer por la naturaleza humana considerando la condición del que padece, sin

embargo no lo fueron teniendo en cuenta el género de la pena, porque en esas penas no se contenían todas las otras penas, como se contienen en la pasión de la muerte

Artículo 4: Si fue posible satisfacer de otro modo
(III, q46, a1 y a2)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que no fue posible satisfacer de otro modo, pues sobre *Hebreos* (2, 10): "era apropiado a él por la pasión… que consumase", dice la *Glossa*: "si Cristo no hubiera padecido, el hombre no hubiera sido redimido".

2. Dice San Anselmo en *Cur Deus homo* (10): "El cáliz no pudo pasar a no ser que lo bebiera, no porque no fuera capaz de evitar la muerte, sino porque no podía salvar al mundo de otro modo". Luego parece que no fue pasible de otro modo.

3. Es imposible que en Dios haya algo inadecuado, aunque sea mínimo. Pero perdonar el pecado sin la debida satisfacción es inadecuado, como se dijo. Y como la satisfacción debida sólo pudo ser de ese modo, parece que no fue posible de un modo distinto.

4. En la base de la fe no puede haber algo falso. Pero los antiguos padres creyeron que Cristo tenía que padecer. Luego no pudo ser de modo diverso.

EN CONTRA, San Gregorio en *Moralia* (XX, 36) dice: "el que nos hizo de la nada, también pudo convocarnos de nuevo sin su muerte y pasión".

Además, se dice en *Lucas* (1, 37): "Nada es imposible para Dios". Luego podía liberarnos de cualquier otro modo.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que de otro modo hubiera sido más adecuado, pues si Cristo se hubiera sujetado a la muerte natural, con todo aun así el género humano hubiera sido redimido, porque habría pagado una muerte que no debía. Pero esto se hubiera dado sin que alguno pecara. Luego parece que éste fue el modo más adecuado, dado que una cosa es tanto más adecuada, cuanto menores son los inconvenientes que se siguen de ella.

2. El diablo arremetió en contra nuestra de un modo completamente injusto, sin tener ningún derecho sobre nosotros. Pero nada es más conveniente que rechazar la violencia por la violencia. Luego el modo más conveniente fue que Él nos arrebatara de la potestad del diablo por la potencia, no redimiéndonos.

3. Él vino para liberar al hombre de la potestad de los demonios, no de la potestad del hombre. Luego hubiera sido más adecuado que hubiera padecido por el demonio, que por el hombre.

4. Cristo vino para atraer a los hombres a sí. Pero más lo hubieran seguido si hubiera tomado un camino de delicias, en vez de salir de este mundo por el camino de la pasión. Lueo parece que ese fue el modo más adecuado.

EN CONTRA, sobre *Salmo* (21, 3): "¿Por qué me abandonaste", dice la *Glossa*: "ningún modo fue más adecuado para nuestra redención, sino que el hombre, que cayera por la soberbia, resurgiera por la humildad".

Además, lo propio de lo óptimo es conducir a lo óptimo. Así pues, si Dios es óptimo, eligió el modo óptimo para nuestra liberación.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Por parte de Dios fue posible otro modo para liberarnos, porque su poder no está limitado, y si hubiera elegido ese modo sería el más adecuado. Sin embargo, no hubiera tenido carácter de redención, sino sólo de liberación, porque la liberación no hubiera sido hecha pagando un precio. Por parte del hombre no fue posible otro modo sino el que Dios le dio, dado que por sí mismo no podía satisfacer, sino sólo por un regalo de Dios. Pero, por parte nuestra a la vez que por parte de Dios fue posible otro modo, pero ninguno tan adecuado.

RESPUESTAS

1. Si el hombre hubiera sido liberado de otro modo, no parecería redimido, porque la redención comporta una suficiente satisfacción. No obstante, pudo ser liberado de otro modo.

2. San Anselmo lo dice hablando desde nuestra parte, y supuesta la ordenación de Dios.

3. Aunque según el orden que Dios puso en las cosas sea inadecuado de nuestra parte que el pecado se perdonase sin satisfacción, sin embargo si lo hubiera hecho, sería lo más adecuado, porque a la vez que lo hiciera pondría algo adecuado en las cosas.

4. La fe de los antiguos se asentó en la pasión futura de Cristo, presupuesto el orden de Dios de que así sucedería. Y por esta suposición, la pasión de Cristo fue necesaria, como se ha dicho.

SOLUCIÓN II

En lo que se refiere a nuestra parte, el modo no pudo ser más adecuado. Sin embargo a Dios no le resta potencia, por la que hubiera podido encontrar otro modo más conveniente, dado que su potencia no está limitada. Pero esto tendría lugar si hubiera impuesto otro orden a las cosas.

RESPUESTAS

1. En cuanto a la suficiencia, Cristo debió satisfacer por todos los pecados, no sólo

por el original sino también por el actual, por el cual es infligida una muerte violenta. Por eso, para que su satisfacción lo abarcara todo, fue apropiado que muriera de una muerte ignominiosa, en cuanto al género de muerte. De esta manera no sólo descendió por debajo de los ángeles por su muerte, sino que también descendió por debajo de los hombres por el género de muerte, la cual fue atroz a la vez que ignominiosa. Y el pecado de los demás no aportó nada apropiado para la satisfacción, porque la satisfacción no tuvo lugar por la pasión en cuanto a quien inflige la pasión, sino en cuanto a quien la padece.

2. Aunque el diablo nos retuviese injustamente, hubiéramos sido retenidos justamente por él, padeciendo su tiranía, por nuestra culpa. Por eso, por nuestra parte fue adecuado que, satisfaciendo, Cristo nos arrebatara de sus manos, para que no sólo él nos liberara justamente –lo que tendría lugar si usara la violencia–, sino que también nosotros fuéramos liberados justamente.

3. Como el pecado del hombre fue cometido por el hombre, instigado por el diablo, así también fue adecuado, para que la medicina correspondiera a la enfermedad, que Cristo fuera muerto por el hombre, persuadido por el diablo.

4. La satisfacción debe ser hecha por la pena, por eso como Cristo diera satisfacción por nosotros, fue preciso que en este mundo sufriese penas y no se sirviera de delicias. O incluso puede decirse que Cristo vino para que por los bienes terrenos, por los cuales los hombres se apartaran de Dios, se nos convocara nuevamente a los bienes celestiales. Por eso fue apropiado que se apartara de los bienes terrenos, a fin de ser para nosotros ejemplo de cómo despreciarlos.

Artículo 5: Si Dios Padre entregó al Hijo a la pasión
(III, q47, a3)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que Dios Padre no entregó a su Hijo a la pasión, pues la máxima crueldad es entregar a un hijo inocente. Pero Cristo fue el más inocente. Luego, como en Dios no hay crueldad, parece que no entregó a Cristo a la pasión.

2. Si el Padre entregó a Cristo a la muerte, esto sólo sucedió porque Cristo murió por obediencia a su Padre. Pero todo el que hace algo por obediencia lo hace por algo debido. Luego Cristo murió siendo deudor, y así su muerte no fue gratísima a Dios, pues el débito disminuye la gratitud del acto.

3. Si el Padre entregó al Hijo, entonces quiso que muriera. Pero también los judíos quisieron su muerte. Luego ellos conformaron su voluntad a la voluntad divina, y de este modo no pecaron.

4. Aristóteles dice en *Ethica* (VI, 10) que llegar a un buen fin por medios malos propio del que delibera mal –esto es, del que tiene mal consejero–. Pero el consejo divino es óptimo. Por tanto, si Cristo hubiera muerto por el consejo de la voluntad del Padre, este consejo no sería cumplido mediante los malos actos de los judíos, lo cual sin embargo es falso. Luego el Padre no entregó al Hijo a la pasión.

EN CONTRA, en *Romanos* 8, 32: “A su propio hijo no perdonó”, etc.

Además, toda pena viene de Dios. Pero la pasión de Cristo fue cierta pena. Luego vino de Dios.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que la pasión de Cristo no fue un bien, pues según Boecio es un mal la corrupción de aquello cuya generación es un bien. Pero la generación de Cristo fue óptima. Luego la pasión de su muerte fue pésima.

2. Todo lo injusto es un mal. Pero Cristo padeció injustamente, según *1 Pedro* (2, 23): “se entregó al que lo juzgaba injustamente”. Luego la pasión de Cristo fue un mal.

3. Al igual que en las realidades naturales no puede haber una misma materia bajo formas contrarias, así un mismo acto moral no puede ser bueno y malo. Pero la obra de los judíos fue la pasión de Cristo, como se dice en el Texto [de las *Sententiae*]. Luego como la obra de los judíos fue mala, la pasión de Cristo no puede ser llamada buena.

EN CONTRA, nada es aceptado por Dios sino sólo el bien. Pero la muerte de Cristo

fue sumamente aceptada por Dios, porque “se entregó a sí mismo a Dios por nosotros como oblación y hostia de suave aroma” (*Ef.,* 5, 2). Luego la pasión de Cristo fue buena.

Además, todo lo que proviene de la caridad es bueno. Pero la muerte y pasión de Cristo provino de la más grande caridad. Luego su pasión fue buena.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I
La pasión de Cristo puede ser considerada de tres maneras: la primera, por parte del que padece, porque voluntariamente padeció por caridad. La segunda, por parte de los que lo mataron, ya que lo mataron por su inicua voluntad. La tercera, por parte de los mismos por los que padeció, esto es, por el efecto, que fue la salvación de todo el género humano. Al respecto Dios Padre, o más bien toda la Trinidad, lo entregó según tres sentidos: el primero, ordenando de antemano su pasión para la salvación del género humano. El segundo, dando a Cristo hombre la voluntad y la caridad por la cual quiso padecer. Y el tercero, dando la potestad y no cohibiendo la voluntad de los que lo mataron, como dice *Juan* (19, 11): “No tendrías potestad sobre mí si no te hubiera sido dada desde lo alto”.

RESPUESTAS
1. Dios Padre no entregó a Cristo a la muerte, como obligándolo a morir, sino dándole una voluntad buena por la que quisiera morir. Luego no se sigue que hubiera alguna crueldad en Dios.

2. Cristo no fue deudor de la muerte por necesidad, sino por caridad: por un lado, caridad hacia los hombres, por la que quiso que el hombre sea salvo; y por otro lado, caridad hacia Dios con la cual quiso llenar su voluntad, como dice *Mateo* (26, 39): “no como yo quiero sino como quieres tú”; y esto considerado como debido no disminuye la gratuidad del acto.

3. La conformidad de la voluntad humana a la divina no consiste en querer en sentido absoluto lo que Dios quiere, sino en quererlo del mismo modo –esto es, por caridad, como Dios quiere–, o para el mismo fin, o en querer lo que Dios quiere que nosotros querramos. De este modo los judíos no conformaron su voluntad a la de Dios, dado que mataron a Cristo por perversidad: para impedir la salvación, la cual veían seguirse de su predicación.

4. Hacer algo malo porque de ello se sigue un fin bueno es propio del que delibera mal, en cambio usar la malicia de otros, y que él no tiene, para un buen fin, es propio de la más grande sabiduría.

SOLUCIÓN II
El juicio absoluto se refiere a las cosas cuando éstas se consideran en tanto están en acto en la naturaleza real existente. Y esto se da cuando se consideran con todas las

circunstancias que están en ellas. Pero cuando se considera una cosa según lo que está en ella sin atender a otras, este juicio no se refiere a la cosa en sentido absoluto sino en sentido relativo. Así pues, si se considera la pasión en cuanto está en el que padece con todas las circunstancias –a saber, con la caridad de Cristo y su eficacia–, de esta manera debe decirse que es un bien en sentido absoluto. Pero si se la considera en cuanto es sólo pasión –es decir, en cuanto quita la vida–, y no considerando nada más, entonces es un mal del género de mal que se da en la naturaleza. Por tanto debe decirse que es un bien en sentido absoluto y un mal relativamente.

RESPUESTAS

1. La pasión de Cristo, en cuanto provoca corrupción, entonces es mala, y esto es considerarla en sentido relativo. Pero en cuanto es pasión querida y ordenada a la salvación humana, entonces es óptima.

2. Ella es injustamente inferida por parte de los que mataron a Cristo, pero por parte del que la padece procede de una voluntad justísima.

3. La obra que los judíos realizan [*opus operans*] es mala en sentido absoluto. Pero la pasión que es la obra ya realizada [*opus operatum*] es buena en sentido absoluto, en cuanto está en el que padece; aunque podría decirse que es mala según otro sentido, en cuanto está en la acción de aquellos como en su causa y en cuanto es corruptiva de la naturaleza. De esta manera no se afirma lo contrario respecto de lo mismo.

“De manera que el diablo fuera vencido por la justicia, no por la potencia”. En contra, la justicia de Dios no puede ejercerse sin poder, ni a la inversa. Mas debe decirse que esto ha de entenderse sólo como “no por la potencia”. Pero si superase al diablo sólo por su poder, todavía habría justicia por parte nuestra.

“Una vez separado de él el pecador, el autor del pecado al momento lo atacó”. En contra, el diablo pecó más que el hombre. Luego debió ser atacado más que el hombre. Mas debe decirse que se lanzó la sentencia del juez a modo de culpa contra ambos; pero el autor del pecado arremetió contra el hombre, ya porque el hombre se sometió a él, ya porque el hombre estaba por debajo de los ángeles según el orden de la naturaleza. Por eso también le es dado al hombre para su ejercitación.

“Porque la salvación fue eficiente sólo para los predestinados”. En contra, también algunos no predestinados recibieron la gracia. Mas debe decirse que ahora se habla de la salvación final por la cual el hombre es liberado de todo mal.

“Al respecto debe distinguirse”. Porque puede entenderse de la obra de quien obra [*opere operante*] y así han obrado mal, o de la obra realizada [*opere operato*] y así han obrado bien.

La muerte de Cristo en sí misma considerada

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

1. *Si en la muerte de Cristo fue separada la divinidad, o sólo el alma de la carne*.

– Algunos creen que en la muerte se separa el alma del cuerpo y otros que se separa la divinidad del cuerpo.

– *Argumento de San Ambrosio*: La razón es: porque el Verbo asumió la carne mediante el alma, y al separarse, también la divinidad.

– *Respuesta:* Se habla evidentemente de separación, abandono, porque se separó la divinidad quitando la protección, no disolviendo la unión, es decir, Cristo viviente.

– *Argumento de San Atanasio*: la muerte y resurrección de Cristo diciendo que no subsistía en Verbo en la naturaleza humana hasta la resurrección, cuando asumió el cuerpo y lo hizo mediante el alma.

– *Respuesta*: estar un tiempo separado el alma de la carne es muerte, pero no se separa del Verbo, luego, como tal, la muerte no es la pérdida de la vida (esto es, de Dios), ni la pasión es la pérdida de potencia, según San Agustín.

2. *Cómo se puede decir que Cristo ha muerto*.

– Se dice que Cristo ha muerto al morir la carne por la pérdida del alma

– No se dice que Cristo o el Hijo de Dios ha muerto en la naturaleza divina, porque ella no puede padecer, sino sólo en la humana.

– Por la unidad de la *persona* y la comunicación de lo que les es propio [*idiomata*], lo que padeció la naturaleza humana se dice que lo padeció Dios.

Texto de Pedro Lombardo

[1] *Si en la muerte de Cristo fue el alma o la carne lo que se separó del Verbo.–* Después de lo dicho debe considerarse si en la muerte de Cristo fue el alma separada del Verbo o lo fue la carne.

Opinión de algunos que afirmaron que fue separada la carne de la divinidad.– Algunos estimaron que en la muerte la carne fue separada tanto del alma como de la divinidad. Pues –preguntan– si la divinidad ha unido a sí la carne mediante el alma, como se trató antes (d. 2), entonces, cuando se separó la carne del alma, también se separó de la divinidad, porque no pudo desunirse del alma mediante la cual estaba unida al Verbo, a no ser que se separara del Verbo.

San Agustín.– En la muerte fue separada del alma, de otra manera no hubiera habido entonces verdadera muerte, porque como dice San Agustín (*Enn. in Psal.*, 48, 15, sermo 2, 2) "la muerte a la que temen los hombres es la separación del alma de la carne; en cambio la muerte que no temen es la separación del alma de Dios. Y ambas fueron dadas al hombre por persuasión del diablo". Luego si en el hombre Cristo la muerte fue verdadera, allí se separó el alma y debido a esto la divinidad de la carne.

Presentan el testimonios de una autoridad. San Ambrosio.– Para respaldar la probabilidad de esta posición adjuntan testimonios de autoridad. San Ambrosio, al hablar del abandono de Cristo, quien en la cruz exclamó en "voz muy alta· "Dios, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (*Mat.*, 27, 46), dice "el hombre que va a morir clama por la separación de la divinidad. Pues como la divinidad esta libre de la muerte, allí la muerte no podía suceder a no ser que se retirase la vida, porque la vida es la divinidad" (*In Luc.,* 10, 127). Aquí parece que se enseña que en la muerte se ha separado la divinidad del hombre, la cual si no se separaba, ese hombre no podía morir. Ellos refieren esto a la carne, de la que dicen que se ha separado de Dios.

Respuesta.– Les respondemos que esa separación debe considerarse entendiendo el abandono significado por estas palabras: "¿por qué me has abandonado?". ¿De qué modo era abandonado Cristo por el Padre, cuando clamaba en la cruz que había sido abandonado? Dios no se retiró del hombre, de manera que se disolviera la unión entre Dios y el hombre, pues de otro modo sucedería que en algún tiempo en que Cristo vivo era aun hombre y no Dios, porque vivo clamaba que había sido abandonado, no que debía ser abandonado. Luego si por ese abandono se entiende la disolución de la unión, la separación de Dios y del hombre fue hecha antes de que Cristo hubiera muerto.

Ahora bien ¿quién sostiene esto? Admitamos que Dios, en la muerte, de algún modo abandonó a ese hombre, dado que lo expuso temporalmente a la potestad de los perseguidores, pues no lo defendió ejerciendo su potencia para que no muriera. La

divinidad se separó porque sustrajo su protección, pero no disolvió la unión. Se separó exteriormente de modo que no ejerció la defensa; pero internamente no le faltó la unión. Si en ese momento no hubiera inhibido su potencia sino que la hubiera ejercido, Cristo no habría muerto. Cristo murió porque la divinidad se alejó, es decir, no manifestó al defenderle el efecto de la potencia. Éste es el macho cabrío que después de haber inmolado al otro macho, fue enviado "a la soledad" como se lee en *Levítico* (16, 8-10). Pues estos dos machos cabríos significan la humanidad y la divinidad de Cristo. Inmolada entonces la humanidad, la divinidad partió hacia la soledad –es decir, al cielo–.

Esichio sobre 'Levítico'.– Por eso Esichio (*Glossa ord.* a *Lev.,* 16, 10) expresa "se dice que la divinidad partió «a la soledad» –esto es, al cielo– en el tiempo de pasión, no cambiando el lugar sino inhibiendo de alguna manera la virtud, para que los impíos pudieran consumar la pasión. Entonces partió –es decir, inhibió la virtud–, y llevó nuestras «iniquidades» (*Lev.,* 16, 22), no para que las tuviera sino para consumarlas. Pues «Dios es un fuego que consume» (*Dt.,* 4, 24)". Por esto se muestra suficientemente que las palabras de San Ambrosio deben tomarse como lo dijimos previamente.

Se aducen otras autoridades . San Atanasio.– Algunos que sostienen que en la muerte la divinidad se alejó del hombre según la carne, se apoyan en otras autoridades. Pues dice San Atanasio (mejor: Eusebio de Vercelli, *De Trin.,* VI): "Sea maldito el que no confiese que todo el hombre asumido por el Hijo de Dios, fue de nuevo asumido o liberado, en el tercer día que resucitó de entre los muertos. Hágase, hágase".

Cómo proceden argumentando desde esta autoridad.– Si, como dicen, en la resurrección de nuevo asumió el hombre que asumiera en la Encarnación, entonces lo abandonó en la muerte; dado que en la muerte fue separada la divinidad de la humanidad.

Respuesta.– A estos respondemos que si por estas palabras se entiende que tal asunción es según la unión, entonces de nuevo unió a sí en la resurrección no sólo la carne sino a todo el hombre –es decir, el alma y la carne–, porque él no dice simplemente 'hombre', sino que fue asumido 'todo el hombre'. Entonces, en la muerte abandonó a todo el hombre –a saber, el alma y la carne–. Pero ¿quién dirá que el alma ha sido abandonada por el Verbo sino un enemigo de la verdad? Y sin embargo si no admiten que todo el hombre fue asumido, esa autoridad que dice que fue asumido todo no argumenta a su favor.

Determinación de la autoridad.– Debe saberse que San Atanasio sostuvo lo expuesto frente la perfidia de los que negaban la resurrección de Cristo, estimando que en la muerte fue retenido quien, solo Él, «es libre entre los muertos» (*Sal.,* 87, 6). Por eso maldice al que no confiesa que resucitó todo el hombre de nuevo asumido, o sea Cristo, con el alma nuevamente unida al cuerpo, y en esos dos nuevamente unidos en la

resurrección, verdaderamente vivió en cuanto hombre como antes de la muerte. Pues en la muerte fue separada el alma de la carne, de ahí que se diga que verdaderamente Cristo murió, pero ninguna de las dos se separó del Verbo de Dios.

En la muerte la carne no fue separada del Verbo .– Como enseña San Agustín sobre *Juan* (*In Ioan.,* tract. 47, 10-11), comentando aquellas palabras del Señor (*Jn.,* 10, 17-18): "yo doy mi alma para retomarla nuevamente. Nadie me la quita sino que la doy por mí mismo. Pues tengo potestad para darla, y también para retomarla de nuevo". Dice aquí que a esta alma la dejó salir. ¿A dónde fue? Por sí misma no salió porque a sí misma no se la dio, ni puso el alma al Verbo o la carne. Luego la carne dio el alma, pero en sí mantuvo la potestad de la deidad. Luego por la potencia de la deidad el alma se separó de la carne, pero ninguna de las dos se separaron del Verbo de Dios. De ahí que San Agustín (*In Ioan.,* tract. 47, 10-11) afirma: "el Verbo, desde el momento que asumió al hombre –es decir, a la carne y al alma–, nunca entrega el alma, de manera que el alma estuviera separada del Verbo, sino que la carne entrega al alma cuando expiró, y volviendo ella, resucitó. En consecuencia, la muerte separó temporalmente la carne y el alma, pero a ninguna del Verbo de Dios. Pues la carne da y toma el alma, no por su poder, sino por la potestad del que inhabita la carne de la deidad". En este texto enseña evidentemente que ni el alma ni la carne fue separada del Verbo de Dios en la muerte de modo que la unión se disolviera de algún modo.

San Agustín, en 'Expositione fidei catholicae'.– Por eso San Agustín en *Contra Felicianum* (mejor: Vigilio, *Conta Felic.,* 14) expresa: "no sostengo que Cristo sintiera así la muerte: que en cuanto en él está la vida, la vida la perdiera. Si fuera así, la fuente de la vida se secaría. Entonces sintió la muerte por participar del afecto humano, al que espontáneamente asumiera; pero no perdió la potencia de su naturaleza, mediante la cual vivifica a todos. Así, en el sepulcro, Cristo no abandonó su carne muriendo a la vez que ella, como en el útero de la Virgen, naciendo a la vez que ella. Luego no murió separándose de la vida, como tampoco padeció perdiendo la potencia. Nadie le quita su alma porque tiene la potestad de darla y de tomarla". He aquí que sostienes que Cristo no se separó de la carne en la muerte, y que la vida no se apartó del muerto, y que espontáneamente entregó el espíritu, no porque algún otro se lo arrebatara.

San Ambrosio, en 'De spiritu Sancto'.– De ahí que San Ambrosio (*De incarn.,* 5, 39) diga: "Cristo «entregó el espíritu», y sin embargo como árbitro del cuerpo para arrancarlo y suspenderlo, entregó el espíritu, no lo perdió. Pendía de la cruz y conmovía todas las cosas". Pero ¿de dónde lo entregó? De la carne. Y ¿a quién lo entregó? Al Padre".

[2] *La razón por la que se dice que Cristo padeció y murió*.– Retirada el alma, la carne de Cristo murió. Y como la carne murió, Cristo murió; pues así como se dice que Dios murió cuando murió el hombre, de la misma manera se dice que el hombre murió cuando murió la carne. Pues la separación del alma fue la muerte de la carne. Y porque

la carne estaba unida al Verbo, al estar muerta, se dice que Dios murió; y porque la carne y el alma sienten ambas dolor, se dice que Dios padeció aun cuando la divinidad estaba exenta de todo dolor.

San Agustín, sobre el Salmo.– Por eso dice San Agustín (*Enn. in Psal.*, 130, 2, 9-10): "«El Verbo se ha hecho carne» (*Jn.,* 1, 14) para que por la carne pasara el pan celestial a los infantes, y según esto el Verbo mismo fue crucificado, pero no se cambió a hombre; en Él el hombre fue cambiado para que fuese mejor de lo que era. Luego porque era hombre, Dios murió, y porque era Dios, el hombre fue elevado y resucitó. Sea lo que sea lo que padeció el hombre, no puede decirse que no padeció Dios, porque Dios era hombre. ¿Cómo puedes decir que no has padecido una injuria, si tu vestido fue desgarrado, aunque tú no seas tu vestido? Luego con más razón todo lo que ha padecido la carne unida al Verbo, debe decirse que Dios padecía, aunque el Verbo no podía ni morir ni corromperse ni mudarse. Pero todo lo que ha padecido, en la carne lo padeció".

Sobre esto también San Ambrosio en *De Spiritu Sancto* (mejor: *De incarn.,* 5, 44) dice: "Que lo que padecía la carne del Verbo, el Verbo, permaneciendo en la carne, lo refería a sí por la asunción del cuerpo, para que se dijera que padecía, porque la carne padecía, como está escrito «Cristo en la carne padeció» (*1 Pe.,* 4, 1)". Aquí enseña por qué razón se dice que Dios o el Hijo de Dios padeció o murió: no porque sintiera la muerte en cuanto es Dios, sino porque la carne unida a él, murió.

San Agustín, en el sermón sobre la fe.– Según esta razón dice San Agustín (*Sermo* 233, 2): "Si alguno dijera y creyera que Dios Hijo de Dios padeció, sea anatema". Indicando la causa y el sentido en que debe tomarse lo dicho, añade en el mismo escrito (*Sermo,* 233, 3): "Si alguno dijera que Dios Hijo de Dios sentía dolor en la pasión, y no sólo la carne con el alma que había tomado para sí, sea anatema".

Así pues, con razón puede decirse que Dios murió y no murió, que el Hijo de Dios padeció y no padeció, que padeció la tercera persona y no padeció, que el Verbo fue crucificado y no fue crucificado. Padeció según una naturaleza, según la otra fue impasible. Por eso San Ambrosio (*De incarn.,* 5, 35-36) dice: "la fe general es ésta: que Cristo es Hijo de Dios y nacido de la Virgen. Al que el profeta describe como un gigante (cfr. *Sal.*, 18, 6) porque es deiforme, y uno único de doble naturaleza, unido con la divinidad y con el cuerpo. Él mismo padecía y no padecía, moría y no moría, era sepultado y no era sepultado, resurgía y no resurgía, resurgía según la carne, que había muerto, no según el Verbo, que permanecía siempre en Dios".

División del texto de Pedro Lombardo

Después de haber considerado lo que Cristo asumió con la naturaleza humana –es decir, la gracia, la ciencia y los defectos–, y aquello que obró mediante la naturaleza humana –esto es, los méritos–, ahora el Maestro considera la muerte que soportó en la naturaleza humana. Y se divide en dos partes: en la primera, considera lo que es propio de la muerte de Cristo. En la segunda, lo que se deriva de la muerte de Cristo, en la distinción 22: "Se indaga si en el triduo de la muerte, Cristo fue hombre". Y divide la primera parte en dos: en primer lugar, indaga si en Cristo la muerte se dio porque la deidad se separa de la carne. En segundo lugar, supuesto que no, se muestra por qué razón Cristo se dice que murió: "Retirada el alma, la carne de Cristo murió". Y lo primero se divide en dos: la primera, propone la cuestión. La segunda, la considera, "Algunos estimaron que en la muerte la carne fue separada". Y se subdivide la segunda en dos puntos: el primero, excluye cierto error. El segundo, confirma la verdad, en: "Como enseña San Agustín sobre *Juan*". Sobre el primer punto, en primer lugar, excluye la prueba del error tomada de la argumentación y la autoridad de San Agustín. En segundo lugar, excluye la prueba tomada de la autoridad de San Atanasio, "Algunos que sostienen que en la muerte". Y sobre lo primero, hace tres cosas: la primera, expone la argumentación de las autoridades. La segunda, expone la autoridad que parece estar a favor de ellas, "Para respaldar la probabilidad de esta posición". La tercera, la resuelve, "Les respondemos que esa separación".

"Algunos que sostienen que en la muerte". Ahora hace tres cosas: la primera, propone la objeción de la autoridad de San Atanasio. La segunda, muestra que esa autoridad no está a favor de ellos, "A estos respondemos". La tercera, expone la autoridad de Atanasio, "Debe saberse que San Atanasio".

Cuestión 1

Ahora se plantean dos cuestiones: la primera, sobre la muerte de Cristo. La segunda, sobre su resurrección.

Y sobre la primera, se preguntan tres cosas: 1. Si en la muerte de Cristo la deidad se separó de la humanidad; 2. Si el cuerpo de Cristo fue disuelto o reducido a polvo; 3. Si debe concederse, en sentido absoluto, que Cristo, o el Hijo de Dios, murió.

Artículo 1: Si en la muerte de Cristo la divinidad fue separada de la carne o del alma
(III, q50, a2 y a3)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que en la muerte de Cristo la deidad fue separada de la carne, pues suprimido el medio, los extremos, unidos por el medio, se separan. Pero la divinidad se unía a la carne mediante el alma –según se dijo (d. 2, q. 2, a. 2, qla. 1)–. Luego separada el alma de la carne, también fue separada la divinidad.

2. Un cuerpo que no es sensible no es asumible –como se dijo (d. 2, q. 1, a. 3, qla. 2). Pero separada el alma, la carne permanece como cierto cuerpo insensible. Luego no pudo permanecer unida a la divinidad, puesto que nada que no es asumible puede ser unido.

3. No muere ninguna cosa que tiene en sí misma la vida. Pero si en la muerte, la divinidad no hubiera sido separada de la carne, tendría en sí misma la vida que también es fuente inagotable de vida. Luego no habría muerto.

4. La unión de la naturaleza humana a la divina se debe a la gracia. Pero el cuerpo sólo es capaz de la gracia mediante el alma. Luego el cuerpo, separada el alma, no puede permanecer unido a la divinidad.

EN CONTRA, se dice que el Hijo yació en el sepulcro, de otra manera sobre esto no habría fe, la cual tiene como objeto la verdad increada. Pero esto sólo se afirma porque el cuerpo estuvo en el sepulcro. Luego la divinidad no fue separada del cuerpo.

Además, el Papa León dice (*Serm.,* 58): "Tan grande fue la unión de Dios y del hombre de modo que no pudiera ser disminuida por el suplicio ni dividida por la muerte". Pero padecer suplicio y morir es propio del cuerpo. Luego en la muerte, el cuerpo no fue separado de la divinidad.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que la divinidad fue separada del alma, pues como se dice en el Texto [de las *Sententiae*], cada una de las muertes, esto es, aquélla por la que el cuerpo se separa del alma y aquélla por la que el alma se separa de Dios, fueron dadas al hombre por la persuasión del diablo. Pero Cristo tomó en sí la muerte por la que el cuerpo se separa del alma, para excluir en nosotros la que nos llega por la persuasión del demonio. Luego debió padecer de manera absoluta la muerte que es la que separa el alma de la deidad.

2. Todo el que da algo, se separa de ello. Pero el Hijo de Dios dice de sí mismo en *Juan* (10, 15): "doy mi alma". Luego la separó de sí.

3. Según se dijo (d. 5, q. 1, a. 1, qla. 3), el que une es lo unido, y en razón de la unión, Dios es hombre. Luego si el alma estuviera unida con Dios después de la muerte, podría decirse que Dios sería el alma.

4. En virtud de la unión de Dios con el hombre hay comunicación de las características propias [*idiomata*], tal como dice el Damasceno. Pero las características propias del alma [*idiomata*] no se atribuyen al Hijo de Dios, porque no puede decirse que el Hijo de Dios sea forma del cuerpo. Luego, después de la muerte, el alma no permanece unida al Verbo.

5. Si el Verbo estuviera unido al alma y al cuerpo, dado que ambos son distintos entre sí, habría dos uniones del Verbo con ellos dos. Pero antes de la muerte había sólo una única unión. Luego en la muerte de Cristo hubo alguna nueva unión, lo cual es equivocado.

6. Separados, el alma y el cuerpo fueron dos. Luego si el Verbo permaneció en cada uno de ellos, parece que en la muerte hubo dos o tres Cristos, porque el que une es lo unido.

EN CONTRA, la unión del alma con Dios por la unión en la persona fue mayor que la que se da mediante la fruición. Pero el alma unida a Dios mediante la fruición, nunca fue separada de Él. Luego mucho menos la unida a Él por la unión en la persona.

Además, se dice que el Hijo de Dios descendió a los infiernos. Pero esto sólo le corresponde en virtud del alma. Luego el Hijo de Dios después de la muerte tuvo el alma unida a sí.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

En la muerte, el cuerpo de Cristo no fue separado de la divinidad. La razón de esto puede ser considerada de tres maneras: la primera, por parte de Dios, porque como es inmutable, presta la incomunicabilidad a lo que está perfectamente unido a sí, para que se adhiera a Él inmutablemente. La segunda, por parte del asumido mismo, porque por la muerte –que soportó por obedecer al Padre–, no perdió su dignidad sino que más bien fue glorificado. Y la tercera, por parte del fin de la asunción, porque lo que después de su muerte sucedió en relación con él, no hubieran sido eficaces para nuestra salvación [*salutaria*] si la divinidad no hubiera estado unida.

RESPUESTAS

1. Como se dijo (d. 2, q. 2, a. 1, qla. 1) el alma, en cuanto a su capacidad de union al cuerpo, es un medio necesario [*medium necessitatis*], porque el cuerpo sólo sería unible en cuanto animado. Pero respecto a la unión en acto, es medio de conveniencia [*medium congruentiae*], suprimido el cual, no suprime necesariamente la unión –como se dijo (d. 2, q. 2, a. 1, qla. 1). Por eso, dado que separada el alma del cuerpo, en éste permanece

una ordenación hacia el alma, también permanece lo unible y lo unido.

2. Aunque era insensible en acto, sin embargo sobre los otros cuerpos no sensibles tenái el que en él inhería una ordenación al alma humana.

3. La divinidad no puede ser forma del cuerpo. Para que el cuerpo esté vivo, es preciso que algo lo vivifique formalmente.

4. El cuerpo no es susceptivo de la gracia habitual porque ella se ordena a actos espirituales que no pueden ser comunicados al cuerpo. En cambio esta gracia es medio de conveniencia [*medium congruentiae*] para la unión de parte del alma. Pero la gracia de unión, que es la unión misma hecha gratuitamente, puede estar en el cuerpo, porque esta gracia se ordena a ser en la persona divina, de la cual participan tanto el cuerpo como el alma. Por eso también el cuerpo puede permanecer unido, una vez separada el alma. También en eso permanece algún orden a la gloria por haber sido instrumento del alma que tiene la gracia, como se dijo. Y así también la gracia habitual redunda de algún modo en el cuerpo, según se dijo (d. 13).

SOLUCIÓN II

Por estas mismas razones, en la muerte de Cristo el alma no fue separada del Verbo, y especialmente en cuanto el alma está unida con el Verbo más inmediatamente y de más maneras que el cuerpo.

RESPUESTAS

1. La muerte del alma tiene lugar por la separación del alma de Dios, debida al pecado, y es opuesta a la unión que se debe a la caridad. Esta muerte no fue pertinente que Cristo la asumiera, como tampoco el pecado, según se dijo (d. 15, q. 1, a. 1). Por eso este razonamiento no se refiere a lo propuesto; dado que si el alma también hubiera tenido una separación perfecta del Verbo, en cuanto a la unión que se da en la persona, el alma no estaría muerta sino viva, en cuanto permanecería unida a Dios por la caridad.

2. Se dice que el Hijo de Dios da el alma, no desde sí, sino desde la carne de la que fue separada en la muerte.

3. El alma no designa la persona sino a una parte de la naturaleza. Por eso, el alma no está unida con el Verbo, como señalando aquello en lo que se hizo la unión, tal como sí ocurre con el nombre ‘hombre’. Por eso no puede decirse que el Hijo de Dios sea alma, y sí puede decirse que es hombre en cuanto es algo que tiene alma.

4. Al igual que lo que se dice de la naturaleza humana según la propio de naturaleza no puede predicarse del Hijo de Dios, de modo que se predique de Él lo que es común a Cristo y a los demás hombres, tampoco lo que se predica del alma de Cristo en cuanto es parte de la naturaleza, puede ser afirmado del Hijo de Dios, como forma, o algo semejante. Pero lo que se predica de ella en cuanto es algo subsistente, sí puede

predicarse del Hijo de Dios, por ejemplo, que descendió a los infiernos y otras cosas semejantes.

5. Las relaciones reales se multiplican por la multiplicación de aquello sobre lo cual se fundan las relaciones, como se dijo (d. 8, q. 1, a. 5). Por eso sucede que la relación por parte de uno de los extremos es una sola, y por parte del otro extremo se multiplica; al igual que una sola paternidad se refiere a muchos hijos, los cuales se relacionan con el padre con muchas filiaciones. De la misma manera se da aquí, porque por parte del Hijo de Dios mismo es sólo una, aunque no sea por parte suya una relación real, sino sólo de razón. Y por parte de los que son asumidos, y que están separados, hay dos uniones en acto después de la muerte –antes había una sola en acto y muchas en potencia–. Por eso, no es preciso que se haga entonces una nueva unión, como tampoco en la división del continuo se hace algo nuevo en relación con lo que antes era muchos en potencia; en cuanto uno solo en acto, llega a ser muchos en acto.

6. En Cristo la naturaleza humana no es hipóstasis, aunque pueda decirse singular e individuada, como se dijo (d. 6, q. 1, a. 1). De la misma manera el alma y el cuerpo no son dos hipóstasis completas sino unidas a la única hipóstasis del Hijo de Dios, aunque pueden decirse dos singulares o dos individuos. Sin embargo de esto no se sigue que Cristo sea dos, porque ninguna de ellas se predica de Cristo o del Hijo de Dios.

Artículo 2: Si el cuerpo de Cristo, después de la muerte, debió desintegrarse o reducirse a cenizas
(III, q51, a3)

OBJECIONES

1. Parece que el cuerpo de Cristo, después de la muerte, debió desintegrarse o reducirse a cenizas, pues en *Hebreos* (2, 17) se dice: "Cristo debió asemejarse en todo a sus hermanos". Pero los demás hombres, a quienes se llama hermanos de Cristo, se reducen a cenizas en cuanto al cuerpo. Luego también el cuerpo de Cristo debió reducirse a cenizas.

2. Como por el pecado de los primeros padres le fue infligida al hombre la separación del alma de la carne, así también la reducción a cenizas, porque en el *Génesis* (3, 19) se dice: "eres polvo y al polvo tornarás". Pero Cristo soportó la muerte por nosotros para pagar la deuda de la naturaleza. Luego de manera similar su cuerpo debió reducirse a cenizas.

3. La humildad es el mérito de la exaltación, según *Filipenses* (2, 8). Pero el cuerpo de Cristo fue máximamente exaltado. Luego debió humillarse hasta ser reducido a cenizas.

4. Todo lo que está compuesto de contrarios se resuelve naturalmente en los contrarios. Pero el cuerpo de Cristo estuvo compuesto de contrarios ya que tuvo la misma naturaleza que tienen nuestros cuerpos. Luego, dado que la reducción a cenizas no es otra cosa que la resolución del cuerpo en los contrarios que lo constituyen, parece que el cuerpo de Cristo debió reducirse a cenizas.

5. El alma no se aleja del cuerpo en tanto permanece el equilibrio de la complexión, el cual se requiere como disposición en el cuerpo animado, dado que por esta disposición la materia deviene necesaria para tal forma. Ahora bien, en la muerte de Cristo el alma se alejó del cuerpo. Por tanto, en el cuerpo no permaneció aquel equilibrio que se exige para que el cuerpo sea animado. Pero, eliminado el equilibrio de la complexión, uno de los contrarios prevalece sobre el otro y así se sigue la disolución del cuerpo y su reducción a cenizas. Luego el cuerpo de Cristo fue corrompido y reducido a cenizas.

EN CONTRA, en *Salmo* (15, 10): "No dejarás que tu santo vea la corrupción". Pero esto no puede ser entendido en relación con la corrupción de la muerte, ya que él estuvo muerto. Luego se entiende referido a la corrupción de la reducción a cenizas.

Además, la reducción a cenizas sólo es propia del cuerpo por la corrupción del fomes. Pero en Cristo nunca hubo corrupción del fomes, porque nació y fue concebido sin pecado original. Luego el cuerpo de Cristo no debió reducirse a cenizas.

Además, el alma unida al cuerpo lo preserva de la reducción a cenizas. Pero la virtud divina es mayor que la del alma. Luego como la divinidad está unida al cuerpo, parece que no debió reducirse a cenizas.

SOLUCIÓN

La muerte, la reducción a cenizas y otros defectos semejantes son penas del pecado original. Mas Cristo nunca tuvo pecado original, por lo que Cristo no contrajo estos defectos por necesidad de su origen, ya que fue concebido sin pecado original. Y en él tampoco se dieron porque fuese deudor de ellos, dado que en Él nunca hubo pecado, sino que voluntariamente asumió los defectos de la naturaleza humana para completar la obra de nuestra redención, y en ellos merecer por nosotros. Por tanto, como la obra de la redención se completó en la pasión, cuando Él dice: "Todo se ha cumplido" (*Jn.,* 19, 30), y el cuerpo sin el alma no está en estado de merecimiento; por consiguiente su cuerpo no fue reducido a cenizas.

RESPUESTAS

1. Esa asimilación se entiende en cuanto a lo que compete a la verdad de la naturaleza y a la obra de la redención.

2. Mediante la pasión, por la cual el alma se separó de la carne, de nosotros se quitó la muerte y todos los otros defectos de la naturaleza humana en cuanto a la suficiencia de la causa. Por eso no fue preciso que, para suprimir la reducción a cenizas, su cuerpo se convirtiera en cenizas.

3. Esa humildad fue necesaria antes de la obra de la redención y cuando Cristo estaba en estado de merecimiento, pero no después, como se dijo.

4. Lo compuesto de contrarios se disuelve necesariamente en esa resolución a no ser que algo lo impida. Pero en Cristo había algo que lo impedía, esto es, la fuerza de la divinidad y el que estuviera limpio de la corrupción del fomes.

5. Aunque una complexión equilibrada que es necesaria para la forma del alma, fuera suprimida en la muerte, sin embargo de allí no se derivan ni la disolución ni la putrefacción del cuerpo, en virtud de lo dicho.

Artículo 3:Si debe decirse que el Hijo de Dios o Cristo ha muerto

OBJECIONES

1. Parece que no debe decirse que Cristo, o el Hijo de Dios, haya muerto, pues no se predica de Él lo que repugna intelectualmente con respecto al Hijo de Dios. Pero como el Hijo de Dios es vida –según se dice en *Juan* (14, 6) que Él esté muerto repugna intelectualmente. Luego no debe decirse que haya muerto.

2. A alguien le compete ser criatura en cuanto proviene de Dios, pero le compete corromperse en cuanto es de la nada [*ex nihilo*]. Por tanto, lo que comporta corrupción es más propio del defecto de la criatura que el mismo nombre de 'criatura'. Pero el nombre de criatura no se atribuye a Cristo, según se dijo (d. 11). Luego mucho menos puede decirse que haya muerto.

3. El Hijo de Dios es la esencia divina. Pero no puede decirse que la esencia divina haya muerto. Luego no debe decirse que el Hijo de Dios haya muerto.

4. Lo que es contradictorio sobre lo mismo no es verdadero. Pero el Hijo de Dios se dice verdaderamente que es inmortal y por consiguiente que no murió. Luego no puede decirse que haya muerto.

5. Lo que pertenece a la parte no se predica del todo. Pero morir es propio del cuerpo, de cual el alma se separa. Luego parece que de Cristo no podría decirse que haya muerto.

EN CONTRA, se dice en el *Symbolo*: "Fue crucificado, muerto y sepultado".

Además, de ningún hombre se dice que ha muerto salvo si su alma se ha separado del cuerpo. Pero el alma de Cristo se separó del cuerpo. Luego Él ha muerto.

Además, como ya se dijo, la redención no pudo hacerse convenientemente a no ser por la muerte del Hijo de Dios. Luego, si Él no hubiera muerto, parece que aún no habríamos sido redimidos, lo cual es una herejía.

SOLUCIÓN

Como ya se dijo (d. 11, q. 1, a. 4) lo que compete sólo a la naturaleza, puede ser atribuido a Cristo en sentido absoluto y sin determinación alguna. Pero en nosotros la muerte tiene lugar por la separación del alma del cuerpo, y la pasión por la lesión o daño del cuerpo, o incluso por la inmutación del alma, que son partes de la naturaleza humana. Por eso debe concederse que en sentido absoluto Cristo murió y padeció.

RESPUESTAS

1. Allí no hay repugnancia alguna del entendimiento, porque la muerte, como es condición de la naturaleza, se refiere a la humana, y por eso no se opone a la vida divina.

2. El nombre de criatura no expresa relación a la naturaleza más que a la persona. Por eso sólo puede atribuirse en sentido absoluto en virtud de la naturaleza, como ya se dijo, y especialmente porque la creación mira al ser, que parece pertenecer más al supuesto que a la naturaleza. Por eso lo que pertenece en más o menos al defecto, no es relevante para lo propuesto.

3. La unión no se hizo en la naturaleza sino en la persona. Por eso lo que es propio de la naturaleza puede predicarse de la persona y no de otra naturaleza.

4. La expresión "el Hijo de Dios o Cristo es inmortal" es verdadera en sentido absoluto; y de manera semejante ésta: "el Hijo de Dios ha muerto" porque lo que es propio de cada una de las naturalezas, puede afirmarse de la persona. Sin embargo ésta: "Cristo no ha muerto" es verdadera en sentido relativo y falsa en sentido absoluto, porque para la verdad de la afirmativa basta que en alguna naturaleza convenga lo que se dice de la persona; sin embargo, para la verdad de la negativa es preciso que no convenga a ninguna de las dos. Por eso esta expresión es falsa en sentido absoluto: "Cristo no es animal", y verdadera en sentido relativo –esto es, según la naturaleza divina–. Sin embargo, no hay inconveniente en que uno de los contradictorios se diga de algo en sentido absoluto y el otro de manera relativa.

5. Lo que es propio sólo de la parte, y de suyo conviene a la parte, se atribuye al todo en virtud de la parte; como el hombre se dice crespo por los cabellos. Y así la muerte que es condición del cuerpo, puede predicarse de la persona. Sin embargo, debe saberse que como 'ser generado' es propio del compuesto, así también 'corromperse', aunque el sujeto de la generación y de la corrupción sea la materia.

Cuestión 2

Se cuestiona sobre la resurrección de Cristo, y al respecto se plantean cuatro cosas: 1. La necesidad de la resurrección; 2. El tiempo; 3. El argumento de la resurrección en general; 4. El argumento, en particular.

Artículo 1: Si fue necesario que Cristo resucitara
(III, q53, a1)

OBJECIONES

1. Parece que no fue necesario que Cristo resucitara, pues como dice el Damasceno (*De fide,* IV, 27), la resurrección es el resurgimiento de nuevo de quien cayó y fue desintegrado. Pero Cristo no cayó por el pecado, ni su cuerpo fue desintegrado. Luego no tiene necesidad de resurrección.

2. Dice San Agustín (*In Ioan.,* tract. 23) que por el Verbo de Dios se ha hecho la resurrección de las almas y por el Verbo encarnado se ha hecho la resurrección de los cuerpos. Pero el Verbo se ha hecho carne en la Encarnación. Luego la resurrección no fue necesaria ni para la resurrección de los cuerpos, ni para la resurrección de las almas.

3. Después de la última consumación no hay algo que sea necesario. Pero la última consumación fue realizada en la pasión, porque entonces dijo: "Todo se ha cumplido" [*consummatum est*] (*Jn.,* 19, 30). Luego no fue preciso que después resucitara.

4. Cristo asumió la naturaleza humana para restaurarla. Pero la restauración completa fue hecha en la pasión, porque la puerta [del cielo] fue abierta y fuimos liberados del pecado, de la pena y de la servidumbre del diablo. Luego no fue preciso que asumiera nuevamente un cuerpo.

EN CONTRA, en *1 Corintios* (15, 17): "Si Cristo no hubiera resucitado, vana sería nuestra fe". Pero sin la fe no somos justificados. Luego fue necesario que Cristo resucitara.

Además, dice San Gregorio "al resucitar reparó nuestra vida". Luego fue necesario que Cristo resucitara.

SOLUCIÓN

La necesidad de la resurrección de Cristo se hace presente por tres motivos. El primero, por la condición misma de la naturaleza asumida, pues el alma y el cuerpo son partes de la naturaleza humana; pero toda parte es imperfecta respecto al todo –como es evidente por lo que dice Aristóteles en *Physica* (III, 6). Por eso, ni en el cuerpo sin el alma, ni en el alma sin el cuerpo está toda la perfección que de suyo cada parte ha de tener. Y como a la naturaleza asumida se le debía toda la perfección que pudiera encontrar en la naturaleza, por eso a Él se le debía que el cuerpo siempre estuviera unido al alma. Y que estuvieran separados temporalmente fue por la necesidad de nuestra redención. El segundo motivo es por el mérito de su pasión, porque por la humillación de la pasión mereció la gloria de la resurrección. El tercer motivo, por parte nuestra, para que en la cabeza comenzara la resurrección gloriosa que en los miembros era futura. Además, para que quienes están en la patria [celestial], no tengan sólo la gloria de la visión de la divinidad, sino también de la visión de la humanidad glorificada en Cristo, en

cuanto al cuerpo y en cuanto al alma.

RESPUESTAS

1. Esa definición es de la resurrección que se encuentra en los demás hombres. Pero la resurrección de Cristo puede definirse en sentido propio así: la resurrección es la nueva unión del cuerpo, hecho incorruptible, con el alma. O bien puede decirse que, aunque Cristo no cayera por el pecado, sin embargo cayó o se apartó de la vida de la naturaleza por la muerte; y que el cuerpo, aunque no fue desintegrado reduciéndose a cenizas, sin embargo se hizo la disolución del cuerpo y del alma.

2. La disposición próxima para nuestra resurrección no es que el Verbo se ha hecho carne sino que el Verbo se ha hecho carne y que resucita de la muerte.

3. En la muerte de Cristo se ha hecho la consumación de todo lo que se exigía para la satisfacción, la cual ciertamente no se ha hecho por la resurrección sino más bien por el inicio de una nueva vida.

4. Aunque Cristo asumió nuestra naturaleza para repararla, sin embargo no se sigue de ahí que, reparada la naturaleza, también deba abandonarla a toda o a alguna de sus partes; sino más bien que deba tenerla perpetuamente, como perpetua es la reintegración hecha en la naturaleza. O debe decirse que, aunque hablando en sentido propio, la reparación fue hecha por la pasión en cuanto a la eliminación del mal, sin embargo por la resurrección fue preciso que se consumara en cuanto a la perfección en el bien.

Artículo 2: Si Cristo debió resucitar al tercer día
(III, q53, a2)

OBJECIONES

1. Parece que Cristo no debió resucitar al tercer día, pues en la naturaleza, la cabeza es conforme a los miembros. Pero por la resurrección se repara la naturaleza en cuanto a la pasibilidad y la mortalidad. Luego Cristo debió resucitar al mismo tiempo que los demás, y no al tercer día.

2. Como dice la *Glossa* sobre *Hebreos* (11): “la resurrección de todos fue dilatada hasta el fin del mundo, para que resucitando todos a la vez, el gozo fuera mayor”. Pero por la resurrección de cualquier santo no hay tanto gozo como el que hay por la resurrección de Cristo. Lueo también Él debió retrasar su resurrección hasta el fin del mundo y no resucitar al tercer día.

3. En Cristo, la separación del alma del cuerpo sólo se ha hecho para la redención de la naturaleza humana. Pero en el instante de la muerte, la redención fue completada, al pagar el precio. Luego debió resucitar inmediatamente.

4. A Cristo se le debió dar más que a cualquier otro hombre. Pero algunos hombres que estarán vivos al venir el fin del mundo, resucitarán inmediatamente después de la muerte. Luego Cristo con mucha más razón debió resucitar inmediatamente y no retrasar su resurrección al tercer día.

5. En *Mateo* (12, 40), dice el Señor: “Porque de la misma manera que Jonás estuvo en el vientre de la ballena… así también el Hijo del hombre estará en el corazón de la tierra”. Pero sólo estuvo en el corazón de la tierra mientras estuvo muerto, por tanto estuvo muerto durante tres días y tres noches. Luego no resucitó al tercer día sino más bien al cuarto o al quinto.

6. La noche se contrapone al día. Pero San Gregorio parece decir (*Hom. Paschae*, 7) que Cristo resucitó de noche, al igual que Sansón ganó de noche las puertas de Gaza. Luego Cristo no resucitó al tercer día, sino más bien en la segunda noche.

EN CONTRA, en el *Symbolo* se dice: “Resucitó al tercer día según las Escrituras”.

Además, sobre *Romanos* (6, 6) dice la *Glossa*: “Reposó en el sepulcro durante un día y dos noches porque acabó dos veces con nuestro hombre viejo en su único día”. Luego resucitó al tercer día.

Además, fue conveniente que se nos manifestara la verdad de la muerte. Pero “toda cuestión debe dilucidarse por la declaración de dos o tres testigos” (*2 Cor.,* 13, 1). Luego fue conveniente que resucitara al tercer día.

SOLUCIÓN

Cristo no soportó la muerte porque fuera deudor de la muerte, sino para destruir nuestra muerte por medio de la suya. Y para destruir nuestra muerte se requerían dos condiciones: la primera, que Él, sin ser deudor de la muerte, pagara por nosotros la muerte que nosotros debíamos. La segunda, para que conociéramos la virtud de su muerte y por la fe en la muerte, la virtud de la muerte tuviera efecto en nosotros. Por eso no era preciso que estuviera retenido por la muerte sino lo que era congruente para mostrar la verdad de la muerte. Y ella fue suficientemente manifestada y por eso fue conveniente que resucitara al tercer día. Y esto o porque por su muerte destruyó las dos muertes nuestras, como muestra la *Glossa* presentada; o porque la confirmación que se hace por testigos fue aprobada por tres testigos; o porque la perfección consiste en lo ternario, como se dice en *De caelo et mundo* (I, 1). No es difícil asignar otras razones de congruencia.

RESPUESTAS

1. Otros hombres eran deudores de la muerte y en ellos la muerte no tuvo lugar por necesidad del fin, sino por necesidad de la culpa. En cambio no ocurre así en Cristo. Por eso no fue preciso que la resurrección de Cristo se dilatara hasta el fin del mundo. O bien debe decirse que lo que es último en la operación, es preciso que sea primero en la intención, por lo que es menester que tendamos primero a la resurrección que conseguiremos en el fin del mundo. Pero la intención está dirigida, suscitada y reforzada por la mirada atenta de algún ejemplar en el que el fin precede en la realidad. De ahí que como nuestra intención –por la que tendemos a la gloria del alma–, es suscitada por la visión atenta de la gloria divina –que es ejemplar de nuestra futura bienaventuranza–, entonces fue preciso que la gloria de la resurrección se nos proponga en algún ejemplar conforme al cual, tenderemos; y éste es la resurrección de Cristo. Por eso se dice en *Filipenses* (3, 21): "el cual transfigurará este nuestro cuerpo miserable en un cuerpo glorioso".

2. El gozo por la resurrección de Cristo mueve como ejemplar por el cual nos dirigimos al fin. Pero no ocurre así en los otros santos y por eso no sucede de manera semejante en Cristo y en ellos.

3. No sólo fue preciso que se hiciera la redención por la muerte, sino que fue necesario, para que seamos partícipes de su redención, que la verdad de la muerte se nos manifestara, y esto no se hubiera dado si hubiera resucitado inmediatamente después de la muerte.

4. El conocimiento de la muerte de los demás hombres no nos es tan necesario para la salvación, como lo es la fe en la muerte de Cristo. Por eso no es semejante la resurrección en Él y en los que estarán vivos cuando advenga el fin del mundo.

5. Como se dijo (II, d. 13) 'día' se toma de diversos modos. Unas veces se toma

como el día natural que abarca el lapso de veinticuatro horas, por eso incluye el día y la noche. Otras veces, en cambio, como día artificial y así Cristo estuvo muerto un día entero –esto es, el día sábado–, y dos noches enteras –a saber, la precedente y la consecuente al día sábado y también un poco más por alguna parte del viernes–. Y así se habla en la *Glossa* sobre *Romanos* (6).

Pero si se habla de día natural, tomando así la parte por el todo, estuvo muerto tres días y tres noches. Esa parte del día de la pasión de Cristo, desde la hora nona y siguientes, es computada como todo el día natural del cual es una parte. Por eso es computada como un día artificial y como una noche. De manera semejante, la noche posterior al sábado se computa como todo el día natural siguiente, y así se cuenta como un día y una noche artificial, a los cuales, si se agrega un día completo –esto es, el sábado–, y una noche entera –a saber. la precedente–, se encuentra que Cristo estuvo muerto tres días y tres noches.

6. Se cree que Cristo resucitó en el sepulcro cuando la luz aún estaba mezclada con las tinieblas. Por eso algunas veces se dice que resucitó de día, y otras, de noche.

Artículo 3: Si Cristo debió probar con argumentos su resurrección
(III, q53, a5)

OBJECIONES

1. Parece que Cristo no debió probar con argumentos su resurrección, pues dice San Ambrosio (*De fide,* I, 5): “Quita las pruebas allí donde se requiere fe”. Pero es necesaria la fe sobre la resurrección. Luego no deben hacerse argumentos sobre la resurrección.

2. O esas pruebas fueron suficientes para probar la resurrección, o no lo fueron. Si no, esto parece redundar en la imperfección del que aduce las pruebas. Pero, si fueron suficientes, y una prueba suficiente produce ciencia o conocimiento –el cual no se da junto con la fe, que no se refiere a las apariencias–, parece que vaciaron la fe, y dejaron de lado su mérito.

3. Así como hay fe en la resurrección, así la hay también respecto de los demás artículos. Pero para los otros artículos no se presentan argumentos probatorios. Luego tampoco deben presentarse estos para la resurrección.

4. Las pruebas de las cuales parece deducirse algo contrario, más confunden al entendimiento que lo que lo aclaran. Pero en las pruebas mostradas, sobre Cristo casi se insinuaba lo contrario: porque comió, se mostraba en Él la vida animal; porque atravesó la puerta cerrada, se mostró la vida espiritual. Luego parece que las pruebas introducidas no fueron congruentes.

5. Como la sutileza es propia de la gloria de la resurrección, así también, la claridad. Pero Cristo probó la gloria de la resurrección sólo por la sutileza, al entrar donde estaban los discípulos, atravesando la puerta cerrada. Luego parece que se hubiera mostrado de modo insuficiente.

EN CONTRA, en *Hechos* (1, 3) se dice: “después de su pasión se manifestó a ellos dándoles pruebas de que vivía”.

Además, los apóstoles debían ser testigos de la resurrección. Pero nadie puede ser testigo idóneo de aquello de lo que no tiene certeza mediante lo que ve u oye. Luego parece que Él debió proveerles de pruebas que les certificaran su resurrección.

Además, era más necesario que los apóstoles tuvieran fe en la resurrección, que los demás hombres, porque ellos eran los que debían predicar la fe. Pero a otros hombres les fue dada la fe en la resurrección de Cristo por la prueba de los milagros, según *Marcos* (16, 20): “Confirmaba las palabras con los signos que las seguían”. Luego a los apóstoles se les debió dar la fe en la resurrección por medio de pruebas.

SOLUCIÓN

Como dice Dionisio en *De caelesti hierarchia* (1), la luz divina sólo es recibida en

nosotros según nuestra proporción. Ahora bien, la fe es causada en nosotros por influjo de la luz divina y, por eso, es preciso que esta luz divina sea recibida en nosotros según nuestra proporción. Pero nuestro conocimiento se origina en el sentido naturalmente y procede por principios de la razón. De ahí que, aunque [las verdades] de fe, estén por encima de la razón y del sentido, en cuanto están sometidas a la fe, y por ello para su conocimiento se exige que sea infundida una luz más alta –esto es, la luz de la fe–, sin embargo en cuanto a nosotros, se deberían mostrar algunos apoyos para la fe.

Pero en el creer se alcanzan tres grados: el primero, el de quien, trascendiendo la razón, está preparado para asentir lo que no puede ser visto ni por el sentido ni por la razón. Así, los milagros suministran un sostén a la fe, los cuales al no ser comprendidos por la razón humana, muestran que hay algo por encima de la razón, incomprensible para ella. El segundo grado es que lo que debe ser creído sea determinado para el hombre. Y como la fe sólo se apoya en las verdades primeras, en este sentido, la fe se apoya en la autoridad por la cual se muestra que ha sido dicho por la divinidad. El tercero, que la fe que se tiene sea testificada por los demás, y por eso se requiere conocimiento sensible de aquello que debe ser testificardo; de otra manera el testimonio no sería idóneo

Ascienden al primer grado quienes se convierten a la fe como a algo nuevo, y por eso se han dado signos a los infieles según *1 Corintios* (14, 22).

Ascienden al segundo grado quienes han sido instruidos en la fe, y por eso a ellos la fe les es confirmada por autoridad. Pero los Apóstoles fueron testigos de la fe y, por eso, antes fueron inducidos a creer por los milagros, como dice *Juan* (2, 11): "éste fue el primero de los signos de Jesús y lo hizo en Caná de Galilea"; posteriormente fueron instruidos por autoridad, como es evidente en los discípulos que iban a Emaús, según *Lucas* (24, 25-27); y finalmente están los que se convirtieron en testigos idóneos por las apariciones visibles, como en *1 Juan* (1, 3): "Lo que vimos y oímos".

Como la resurrección, empero, es una cierta mutación, se exige que sea lo mismo lo que pasa de un extremo al otro, y por eso el Señor, mediante las apariciones, quiso probar dos cosas: la identidad de quien resucita y la condición de la resurrección. Por un lado, la condición de la resurrección la probó en cuanto a tres puntos: el primero, en relación con la verdad de que estaba vivo, porque los acompañó. El segundo, en relación con la verdad del cuerpo, porque se ofreció a ellos para que lo palparan. El tercero, en relación con la gloria, porque entró atravesando las puertas cerradas. Por otro lado, probó la identidad: tanto en relación con la naturaleza –al comer–, cuanto a la persona –ya que se les presentó visiblemente en la misma imagen en la que antes estaban acostumbrados a verlo–; y en relación con los accidentes –al mostrarles sus cicatrices–.

RESPUESTAS

1. La intención de San Ambrosio es decir que la fe no asiente o disiente a algo por las pruebas sino por la verdad primera, y no que no puedan aducirse argumentaciones como

sostén de la fe.

2. Los argumentos probaban suficientemente lo que buscaban probar, según se dijo. Pero la fe no se da directamente sobre lo que se probaba –como el objeto–, sino sobre la divinidad –la cual no puede ser probada para el hombre en estado de vida itinerante–. Por eso Tomás, del que se dijo en *Juan* (20, 29): “Porque viste, creíste”, vio al hombre y lo confesó como Dios. De modo que esos argumentos procedían por la suposición de la fe, esto es, que aquel hombre, en el que se mostraba la verdad de la naturaleza –o algo semejante–, era Dios. Y por ello no se eliminaba ni el mérito ni la razón de la fe.

3. Algunos artículos de fe se refieren sólo a la divinidad y no pueden ser probados para el sentido excepto por milagros, o por autoridades; y de esta manera fueron probados. Otros se refieren a la humanidad unida con la divinidad y todos estos también fueron probados al sentido. Ahora bien, la pasión y la ascensión fueron vistas en sí mismas, en cambio la resurrección, no. Por eso fue preciso mostrar visiblemente los signos de la resurrección, reunidos los cuales se alcanzará la verdad de la resurrección. Por esto, la prueba mencionada es argumentativa y no prueba la ascensión o la pasión.

4. En las pruebas no había contrariedad alguna, ya que la comida se refería a la naturaleza, y atravesar puertas cerradas se refería a la gloria, y no se daban en relación con lo mismo.

5. En otros cuerpos también se encuentra, según la naturaleza, la luminosidad y la impasibilidad, como en los cuerpos celestes; en cambio la sutileza no se encuentra en ningún cuerpo natural. La levedad no puede mostrarse visiblemente, porque el sentido se refiere a lo particular, en cambio la levedad es poder moverse por donde se quiera. Además no pueden verse los lugares que están muy distantes; un fenómeno similar a la levedad se encuentra en los rayos del sol. Por eso debe decirse que a los discípulos que iban a Emaús les demostró la levedad al desaparecer súbitamente de sus ojos, según *Lucas* (24, 31).

Artículo 4: Si era pertinente la prueba tomada de las apariciones visibles
(III, q53, a5 y a6)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que la prueba tomada de las apariciones visibles no fue conveniente, pues para la verdad de la resurrección se exige que el cuerpo que resucite sea un cuerpo verdaderamente humano. Pero los ángeles que no tienen cuerpos verdaderamente humanos, aparecieron muchas veces en el Antiguo Testamento. Luego no se demuestra la verdad de la resurrección por el hecho de que hubieran aparecido.

2. Todo cuerpo es visto según la forma que tiene. Pero la forma del cuerpo de Cristo es forma gloriosa. Así pues, si apareció ante ellos, ellos lo vieron en forma gloriosa. Pero la luminosidad de un cuerpo glorioso no es proporcionada al ojo no glorificado, dado que es mayor que la luminosidad del sol. Luego Cristo no pudo ser visto por los discípulos.

3. Los discípulos que iban a Emaús lo vieron en la imagen del peregrino. Pero esa imagen: o estaba en Él según la verdad, o estaba sólo en los ojos de quienes lo veían. Si estaba en el cuerpo de Cristo, dado que en Él era la propia imagen, entonces había dos imágenes a la vez en un solo cuerpo, lo cual es imposible. Mas, si estaba sólo en los ojos de quienes lo veían, era una aparición ilusoria. Ahora bien, lo que aparece de modo ilusorio, no demuestra la verdad de una cosa. Luego mediante esto no podía demostrarse la verdad de la resurrección.

EN CONTRA, entre todos los sentidos, la vista es la que produce mayor certeza, como se dice en *Metaphysica* (I, 1). Pero los apóstoles, que eran testigos de la resurrección, debían tener fe certísima en la resurrección. Luego se les debió dar una prueba por la vista.

Además, esto es evidente por lo que se dice en *1 Juan* (1, 3): “Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos”.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que no debió presentarse a ellos de modo palpable, pues lo palpable es contrario a lo incorruptible, según dice San Gregorio (*Hom. Ev.,* 26, 1). Pero los contrarios no pueden estar en lo mismo. Luego como el cuerpo de Cristo era incorruptible, parece que no debió presentarse de modo palpable.

2. Las diferencias tangibles son el calor y el frío, y los contrarios semejantes. Pero en los cuerpos glorificados no había esta clase de contrariedades, según se dice, ni tampoco en los elementos después de la renovación del mundo. Luego el cuerpo de Cristo no pudo ser palpado.

3. Sólo es palpable lo que es resistente al tacto y aquello a lo que resiste el tacto; por eso, aunque el aire sea tangible, sin embargo no es palpable. Pero al cuerpo de Cristo no le oponía resistencia otro cuerpo, dado que atravesó la puerta cerrada. Luego no pudo ser palpado.

4. El espíritu del ángel o del demonio podría asumir un cuerpo sólido que podría ser palpado. Luego, por medio del palpar no se prueba suficientemente la verdad del cuerpo.

5. Otros sentidos son más espirituales que el tacto. Luego la verdad de la resurrección debió probarse más por medio de esos que por el tacto.

EN CONTRA, en *Lucas* (24, 39): "Palpad y ved porque el espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que poseo".

Además, entre todos los sentidos que tiene el hombre, el tacto es el más certero, según se dice en *De anima* (II, 9). Así pues, como el conocimiento de la resurrección debió ser certísimo en los apóstoles, debió mostrarse al tacto.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que no debió probar su resurrección mediante las cicatrices, pues mediante su resurrección, Cristo demostró la nuestra. Pero toda corrupción será eliminada de los que resuciten. Luego, como la cicatriz es cierta corrupción, parece que Cristo no debió probar su resurrección mediante las cicatrices.

2. El estado de los que resucitan es un estado inmutable. Entonces Cristo, en sí mismo, sólo debió demostrar lo que siempre estará en Él el futuro. Pero las cicatrices no debían permanecer siempre en Cristo, pues dice el Damasceno (*De fide,* IV, 19) que sólo estuvieron en Cristo por disposición. Luego no debió mostrar las cicatrices.

3. Jerónimo escribe a Marcelo (mejor: *Ad Hebidiam, Epist.*, 101, 5) que no merece tocar a Cristo quien no cree en su resurrección; por eso dijo a la Magdalena: "No me toques" (*Jn.,* 20, 17). Pero Tomás no creía en la resurrección. Luego Cristo no debió presentarle las cicatrices palpables de sus heridas.

EN CONTRA, el Papa León (San Agustín, *Serm.* 162*,* 1): "¿Quién dudará que ha regresado de la muerte el Salvador, cuya presencia conoció el ojo, tocó la mano y escrutó el dedo?". Luego, como debía ser alejada toda duda sobre su resurrección, parece que debió mostrar las cicatrices para ser escrutadas por el dedo.

Además, es adecuado que el vencedor posea las insignias de su victoria y las muestre. Pero, como dice San Agustín en *De civitate Dei* (XXII, 19), las cicatrices de las heridas de Cristo fueron indicios de su victoria. Luego fue adecuado que las tuviera y las mostrara.

SUBCUESTIÓN IV
OBJECIONES

1. Parece que no debió mostrar su resurrección, comiendo, pues comer se refiere más a la vida animal. Pero por la resurrección no se pasa a la vida animal, como dicen los sarracenos y los judíos. Luego Cristo no debió probar su resurrección comiendo.

2. El alimento que se come se convierte en cuerpo del que come. Pero nada pudo convertirse en cuerpo de Cristo, porque ya estaba fuera del estado de generación y corrupción. Luego parece que no debió comer.

3. Los ángeles que se aparecieron a Abraham, comieron, y sin embargo no tenían ellos la verdad de la naturaleza humana. Luego no debió probar la verdadera resurrección de la naturaleza humana, comiendo.

EN CONTRA, en *Hechos* (10, 40): "Lo dio, no para ser conocido por todo el pueblo, sino por nosotros, que comimos y bebimos con Él después de resucitar entre los muertos". Y mediante esto Pedro testificó la resurrección. Luego debió mostrar esta prueba de su resurrección.

Además, la verdad de la Encarnación se prueba por lo que es ínfimo entre las partes del hombre –esto es, a través de la carne–. Por eso se dice en *Juan* (1, 14): "El Verbo se ha hecho carne". Por tanto, la verdad de la naturaleza humana debió ser probada en Cristo a través de eso que es ínfimo entre las operaciones del alma. Mas estas operaciones son las del alma vegetativa, de las cuales, en los animales, la primera es comer. Luego debió probar por medio de esto la verdad de su resurrección.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Para la verdad de la resurrección se exige que lo que resucita sea lo mismo en número. Pero la individuación, según la cual algo es uno en número, se manifiesta por diversos accidentes cuya reunión no se encuentra en otro. Y porque la vista, según dice Aristóteles al inicio de la *Metaphysica* (I, 1), nos muestra las múltiples diferencias de las cosas, por eso, lo que es lo mismo en cuanto al número, siempre se manifiesta mejor por la vista, y por eso la aparición visible fue una de las pruebas de la resurrección.

RESPUESTAS

1. La aparición visible no se exponía para probar la verdad de la carne –porque esto se prueba por otros argumentos–, sino para probar la identidad del supuesto, supuesta la verdad del cuerpo.

2. Según las opiniones precedentes, la que parece más probable es que el cuerpo glorificado está enteramente en poder del alma en relación con sus acciones. Mas lo visible es visto en cuanto actúa sobre la vista y por eso decía que en la potestad del cuerpo glorioso está el que sea visto o que no sea visto y, además que cuando es visto,

sea visto bajo la forma de la gloria, o no. Pues como en él está la forma del cuerpo natural y la forma de la gloria, la vista sólo puede ser inmutada o por una sola, o por ambas; y puede inmutar la vista según la forma de la gloria en la proporción de la vista para que no la corrompa sino que se deleite por lo visible proporcionado a ella. En cambio, otros dicen que sólo puede ser visto por un milagro. Pero lo primero es lo más probable.

3. Cristo mostró a los discípulos la forma natural de su cuerpo –por la cual es, en cierto sentido, un cuerpo coloreado–, y no la forma de la luminosidad de la gloria. Pero a quienes no lo conocieron, fue por su disposición interior, porque no creían que Él hubiera resucitado. Por eso no se pusieron a investigar los propios juicios por los cuales podrían conocerlo, como sucedería si viéramos a alguien a quien creíamos muerto, aunque nos fuera conocido y especialmente si lo viéramos con otro hábito. Por ello, apenas les mostró el signo de la fracción del pan, algo propio de Él, lo conocieron por el modo especial de fraccionarlo, y porque, según se dice, su fracción era semejante al corte de un cuchillo. Los ojos de ellos se vinculaban con esta infidelidad o duda, de modo que no lo conocieron; y este impedimento se llama "aorasia" [ἀορασία, privación de la vista], de la que se dice en la *Glossa* sobre el *Génesis* (19, 11) que no era una dificultad de la visión corporal en los discípulo,– como podía ocurrir en los sodomitas–. O bien puede decirse que, aunque a la vista se presentara la especie propia en la cual estaban acostumbrados a verlo, sin embargo por la fuerza divina se obstaculizaban las fuerzas interiores para que no se siguiera el juicio sobre quién sería esa persona. Así, lo que se hacía externamente se conformaba con lo que sucedía internamente en ellos, por lo cual lo tenían presente pero no lo conocían, porque amaban pero dudaban como dice San Gregorio (*Hom.* op. cit. hom. 23.

SOLUCIÓN II

Por la intensidad de la imaginación sucede algunas veces que eso que la imaginación aprehende, parece estar presente en la vista, no tan solo al dormir sino también en el estado de vigilia. De manera similar sucede que por la oposición de algunos cuerpos se ve alguna imagen, como si fuera de hombres o de otros animales. Además las apariciones visibles de los demonios, y también de los ángeles a veces se hicieron por cuerpos etéreos por lo que, cuando querían, desaparecían repentinamente. Por eso el Señor para mostrar la verdad de la resurrección, a la vista agregó la palpación, de modo de excluir la visión por inmutación de la vista, de la imaginación, la visión de las sombras y la visión de los espíritus de los que aparecen.

RESPUESTAS

1. Todo cuerpo tangible es, por naturaleza, corruptible. Por eso, según los filósofos, el cielo es visible pero no tangible. Ahora bien, lo que es por naturaleza corruptible, puede ser, por la gloria, incorruptible. Pero, dado que lo corruptible y lo incorruptible son contrarios en sentido absoluto, por eso San Gregorio dice (*Hom. Ev.,* 26, 1) que Él mostró en sí dos contrarios; sin embargo lo corruptible, por naturaleza, y lo incorruptible,

por la gracia, no son contrarios. De ahí que, así como el cuerpo glorioso tiene en su potestad poder ser visto y no ser visto, de la misma manera tiene en su potestad poder ser palpado y no ser palpado y ambos sin que haya un milagro. Sin embargo, es palpado por la naturaleza del cuerpo y no palpable en cuanto el cuerpo es instrumento del alma gloriosa.

2. Palpar no pertenece al sentido del tacto porque discrimina lo cálido de lo frío y los contrarios de este tipo, sino en cuanto diferencia entre los cuerpos sólidos los que tienen potencia natural por la que oponen resistencia a ser divididos. Y ciertamente esta forma de solidez está en los cuerpos gloriosos aun cuando las cualidades no sean contrarias entre sí. O bien debe decirse que esas cualidades están en el cuerpo glorioso y estarán en los elementos en cuanto a la sustancia, pero no en cuanto a la acción por la cual uno actúa sobre otro, pues por la forma de la gloria serán contenidos para no obrar, del mismo modo que por la forma natural son contenidos para que no disuelvan lo que está unido.

3. Aunque ningún cuerpo no glorioso pueda oponer resistencia a un cuerpo glorioso, sin embargo el cuerpo glorioso puede resistir a cualquier otro cuerpo y por eso puede ser palpado cuando quiere.

4. Aunque el espíritu puede asumir un cuerpo sólido, sin embargo no puede asumir un cuerpo sólido en el que aparezcan todas las operaciones vitales, tal como aparecían de manera perfecta en el de Cristo, porque la obra de arte no puede ser semejante a la operación de la naturaleza. Por eso, aunque el engaño no se percibiera inmediatamente, si Cristo hubiera asumido un cuerpo sólido, sin embargo no hubiera podido ocultarlo durante todo el tiempo que Cristo dedicó a sus discípulos, porque lo que se hace por el arte del demonio, más allá de la vía natural, no es duradero.

5. Por el tacto conocemos lo cálido y lo frío, lo duro y lo blando y cualidades semejantes, de las cuales está naturalmente constituido un cuerpo. Por eso aunque el tacto sea, entre todos los otros sentidos, el menos espiritual, sin embargo por medio de él pudo probarse con más certeza la verdad de la naturaleza del que resucita.

SOLUCIÓN III

Las cicatrices eran signos de la muerte de Cristo. Por eso, mediante este accidente se mostraba que el mismo que había muerto, resucitó.

RESPUESTAS

1. Según San Agustín en *De civitate Dei* (XXII, 19) estas cicatrices de las llagas permanecen en el victorioso y permanecerán en Cristo como ornamento, como insignias de su victoria, y no porque haya en Él corrupción o defecto alguno derivados de estas cicatrices. Por eso, aunque a algunos santos les han sido amputados algunos miembros, no es preciso que resurjan sin ellos, sino que en el lugar del corte permanezca algún vestigio como ornamento de gloria.

2. Parece que lo más probable es que estas cicatrices permanecerán siempre en el cuerpo de Cristo como ornamento. Ahora bien, que se digan asumidas por disposición [divina], no significa que hayan sido asumidas temporalmente sino que no permanecen en Cristo por necesidad de la materia –como sucede en nosotros–, sino con vistas a algún fin: en todos los victoriosos, como ornamentoñ. En Cristo, en cambio, se da por esto y por otros cuatro motivos: el primero, para mostrar la verdad de la resurrección. El segundo, para que las presentara a la consideración del Padre, rogando por nosotros. El tercer motivo, para mostrarnos indicios de su misericordia y caridad. Y el cuarto motivo, para mostrar en el juicio a los impíos, por medio de ellas, cuán justamente fueron condenados.

3. Tomás creyó tan pronto como vio las llagas, por eso se le dijo, en *Juan* (20, 29): "porque me viste, creíste". Pero las tocó para suprimir de nosotros toda duda, porque era testigo de la resurrección futura. De ahí que el Papa León dice: "Para la fe propia bastó que viera, pero por nosotros hizo que tocara lo que veía". Y la bienaventurada Magdalena no fue elegida como testigo de la resurrección en el pueblo, porque no es adecuado que una mujer enseñe en la Iglesia según *1 Corintios* (14, 34) y por eso no se le permitió tocarlo.

SOLUCIÓN IV

Al comer mostró que la naturaleza humana permanecía siendo verdadera por esas operaciones vitales que son las menores, como se dijo antes.

RESPUESTAS

1. Supuesta la resurrección, era más difícil creer en la verdad de la resurrección que en la de la gloria del que había resucitado. Por eso se desarrollaron muchos argumentos para probar la verdad de la naturaleza humana que en el estado de gloria permanece como naturaleza íntegra en cuanto a todas las potencias y los miembros, aunque no permanezcan todos los usos de las potencias y miembros porque no hay necesidad de ellos. Por esto este comer no fue algo necesario, como lo es en la vida animal, sino que más bien fue algo de la potestad, esto es, para mostrar la potencia natural.

2. En ese caso se dio el comer en cuanto a la división de la comida y en cuanto a pasar al vientre, pero no en cuanto a la conversión en humores. En cambio como dice San Agustín (*Epist.*, 102, 1), esa comida se convirtió en naturaleza espiritual, esto es, se disolvió en vapor, como el agua por los rayos del sol.

3. En los ángeles no se da el comer para mostrar la potencia natural nutritiva, porque no la tienen al modo como la tuvo Cristo; por eso no hay semejanza. Y aunque uno de estos argumentos no bastara por sí solo, sin embargo, todos juntos producían certeza y por eso también los argumentos o pruebas se multiplicaron.

"Nadie me la quita". En contra, por tanto Cristo no fue matado por la violencia de los crucificadores. Mas debe decirse que en cuanto a lo que había en ellos, infligían violencia; aunque en Cristo no pudo infligirse violencia a la persona sino sólo a la parte del cuerpo humano.

"En Él el hombre fue cambiado para que fuese mejor de lo que era". En contra, las naturalezas de ambas partes, permanecieron en la unidad. Mas debe decirse que en Cristo la naturaleza humana, por haber sido asumida en la unidad de la persona divina, no fue cambiada en su condición natural sino que tomó una perfección mayor, según la cual se hizo mejor.

Las consecuencias de la muerte de Cristo

Esquema del argumento de Pedro Lombardo

Se plantean tres dudas:

1. *Duda 1: Si en el triduo de muerte Cristo fue hombre.*

– En aquel triduo no era hombre porque estaba muerto, y el hombre muerto no es hombre, y no es hombre mortal, ni inmortal, porque todavía no había sido glorificado por la resurrección.

– El Maestro dice después que Cristo era verdaderamente hombre y que estaba muerto, y así no era ni mortal ni inmortal. Y era hombre puesto que carne y alma estaban unidas en la persona, y no unidas entre sí, así no es igualmente hombre antes de la muerte y después.

– *Subcuestión:* se pregunta si en una parte era hombre entonces lo sería en todas.

– *Respuesta*: Se responde que no porque entonces no sería hombre sino que sólo tendría humanidad. Y en el sepulcro, que tenía carne, era hombre; y en el infierno que tenía alma, era hombre, porque en ambos tenía la misma unión (que no estaban unidos entre sí alma y cuerpo, y no estaban tampoco en la muerte, donde no sería hombre sino humanidad.

2. *Duda 2: Si en todo lugar en que estaba Cristo, era hombre, y en todas partes es el todo*.

– En todos los lugares estaba Cristo, todo y perfecto; pero no en todos según la naturaleza; por eso puede decirse que todo (en cuanto a la hipóstasis) estaba en el cielo y en el infierno, pero no todo atendiendo a la naturaleza.

3. *Duda 3: Si descendió del cielo como hijo del hombre o como hijo de Dios*.

– Quien bajó al infierno en virtud de la hipóstasis y no en la naturaleza, sino en la persona, tienen comunicación idiomática, y por eso todo lo que se dice del hombre se dice de Dios.

Texto de Pedro Lombardo

[1] *Si Cristo en el momento de la muerte fue hombre.–* Se indaga si en el triduo de la muerte, Cristo fue hombre.

Opinión de algunos.– Algunos no lo consideran así, porque estuvo muerto y el hombre muerto no es hombre. Añaden también que si era hombre: o era mortal o inmortal; pero no era mortal porque estuvo muerto; y tampoco inmortal porque sólo lo sería después de la resurrección.

Respuesta por la que se confirma que era hombre y cómo lo era.– A estos les respondemos que aunque el hombre estuvo muerto, en la muerte Dios era hombre, ni mortal ni inmortal, y sin embargo era verdaderamente hombre. Éstas y otras argucias tienen lugar entre las criaturas, pero el sacramento de la fe es libre respecto a la argumentación filosófica.

San Ambrosio.– Por eso dice San Ambrosio (*De fide,* I, 13, 84): "Suprimidos los argumentos donde se busca la fe. En las mismas escuelas, la dialéctica ya calla. Se cree a los pescadores no a los dialécticos". Por tanto, sostenemos que en la muerte de Cristo, Dios fue verdaderamente hombre, y no obstante estuvo muerto, y fue hombre ni mortal ni inmortal, porque estuvo unido al alma y a la carne separadas.

Hay otra razón, además de la de Martino o de Juan, por la que se dice que Dios es hombre, o el hombre es Dios. Pues se dice que el hombre es Dios y a la inversa, porque asume del hombre –es decir, el alma y la carne–.

San Agustín.– De ahí, San Agustín (*De Trin*., I, 13, 28) dice: "La asunción [*susceptio*] era tal que a Dios hacía hombre y al hombre Dios". Luego como esa suscepción no cesó por la muerte, sino que Dios estaba unido al hombre y el hombre a Dios, en verdad, tal como antes, y también entonces Dios era hombre y a la inversa, porque estaba unido al alma y a la carne. Y el hombre estaba muerto porque el alma estaba separada de la carne. Murió por la separación del alma y la carne, pero, hombre por la unión de ambas siempre consigo. Ahora bien no era hombre de manera que subsistiera por el alma y la carne unidas entre sí, que es la razón por la que se dice que algún otro es hombre; y él antes de morir quizá también era hombre de este modo, y lo fue después de la resurrección. En cambio en la muerte era hombre sólo por la unión consigo del alma y la carne, y murió por la separación entre esas dos.

[2] *Si Cristo en la muerte era hombre en algún lugar y si donde estuviera era hombre.–* Ahora se pregunta si Cristo en la muerte era hombre en algún lugar y si dondequiera que estuviese, era hombre.

Al respecto respondemos que no era hombre dondequiera que estuviera, ni ahora dondequiera que esté es hombre. Porque allí donde Él está según la deidad, no está como hombre, porque no está unido al hombre. Pero dondequiera que esté en cuanto hombre, allí es hombre. En el tiempo en que estuvo muerto, también estaba allí en cuanto Dios; y en el sepulcro estaba como hombre, y en el infierno como hombre; pero en el infierno sólo según el alma, y en el sepulcro sólo según la carne. Luego en el sepulcro estaba el hombre, porque estaba unido a la humanidad, aunque no al todo sino sólo a la carne; y en el infierno estaba el hombre, porque estaba unido a la humanidad, pero no al todo sino sólo al alma.

Objeción.– Pero si en el infierno estaba sólo el alma, y en el sepulcro estaba unido sólo a la carne, entonces, ni en el infierno ni en el sepulcro estaba unido al alma y a la carne. ¿De qué modo puede decirse que aquí o allí es hombre? ¿Cuál es la razón de esta aserción?

Retorno a la causa.– Porque por una y la misma unión estaba unido al alma en el infierno y a la carne en el sepulcro, y así estaba unido entonces a ellas dos en cuanto separadas, de igual modo que antes de la separación, esto es, antes de la muerte.

Objeción.– Al respecto se opone que si Cristo hubiera asumido sólo el alma o sólo la carne, no sería verdadero hombre, pero por la asunción de ambas fue verdadero hombre. De manera que allí donde la carne y el alma no estaban unidas a sí mismo, allí no era verdadero hombre. Pero en el tiempo de la muerte en ninguna parte tenía unidas a esas dos, ni en el sepulcro ni en el infierno, ni en lugar alguno. Luego en ninguna parte era hombre.

A esto respondemos que Cristo no siempre habría sido verdadero hombre si no hubiera asumido la carne y el alma. Sin embargo, como las asumió, no dejó a ninguna de las dos, sino mantiene incesantemente con ambas la misma unión que contrajo asumiéndolas. Por eso no de manera incoherente, allí donde esté unido al alma o a la carne, o a ambas, se dice que allí es hombre, porque allí es humanado (cfr. d. 7). Luego también en el sepulcro era hombre, y en el infierno era hombre, porque en ambos Cristo era humanado, y tenía la única y la misma unión con el alma y con la carne, aunque separadas. Y en el mismo y único tiempo Cristo yacía en el sepulcro y descendía al infierno. En el sepulcro yacía sólo según la carne, y al infierno descendía sólo según el alma.

San Agustín, sobre Juan.– De ahí que San Agustín diga (*In Ioan*., tract. 78, 3): "¿Quién «no fue abandonado en el infierno» (*He.,* 2, 31)? Cristo, pero sólo en el alma. ¿Quién yacía en el sepulcro? Cristo, pero sólo en la carne; porque en estos singulares está Cristo, a Cristo confesamos en todos ellos y en cada uno".

Por lo dicho se muestra con evidencia que Cristo estaba unido a la carne yaciente en

el sepulcro, y al alma en el infierno. De otra manera si no estuviera unido a la carne muerta no se diría que en ella yacía en el sepulcro. Mientras el alma descendió al infierno, y la carne yacía en el sepulcro, la Sabiduría permaneció con ambas. Ellas que "puestas en el infierno –según dice San Ambrosio (*De incarn.,* 5, 41-42)– la luz de la vida anclaba la eterna. Allí brillaba la luz verdadera de la Sabiduría, iluminaba el infierno, pero no se encerraba en el infierno, pues ¿cuál es el lugar de la Sabiduría? De ella está escrito (*Job,* 28, 13-14): «el hombre no conoce sus caminos ni ella se encuentra entre los hombres», de la cual «el abismo» dice: «no está en mí», «y el mar dice: no está conmigo». Luego la Sabiduría no está ni en el tiempo ni en lugar alguno, ni a ella debe atribuirse la muerte". "Del madero pendía la carne, no pendía esa sustancia divina que obraba todas las cosas" (*De incarn.,* 6, 50). Sin embargo confesamos que Cristo pendía del madero, y yacía en el sepulcro pero sólo en la carne, y estuvo en el infierno, pero sólo en el alma.

[3] *Cristo en cualquier parte estaba todo al mismo tiempo pero no totalmente; como todo es hombre o Dios, pero no totalmente.–* Estaba en el infierno todo [*totus*] al mismo tiempo, todo en el cielo, todo en cualquier parte. Pues esa persona eterna, allí donde tenía unida a sí la carne y el alma, no era mayor que allí donde sólo tenía unida una de las dos; y donde estaba unido a ambas o sólo a una de ellas no era mayor que allí donde no tenía unida a ninguna de las dos. Luego, todo Cristo era perfecto en cualquier lugar.

San Agustín, en 'Contra Felicianum'.– Por eso San Agustín (mejor: Vigilio, *Contra Felic.*, 14) dice: "Cristo no dejó al Padre cuando advino en la Virgen, era todo en cualquier lugar, perfecto en cualquier lugar. Luego en cada uno y al mismo tiempo estaba todo en el infierno, todo en el cielo, era en los infiernos la resurrección de los muertos, sobre los cielos era la vida de los vivientes. En verdad muerto, verdaderamente vivo, en Él la suscepción de la mortalidad recibió la muerte y la divinidad no perdió la vida". "Así pues, el Hijo de Dios no llevó la muerte en el alma ni la sintió en su majestad; pues fue sólo por participación" (Vigilio, *Contra Felic.*, 16) en la debilidad "el que el Rey de la gloria fuera crucificado" (San Agustín, *De Trin.,* I, 13).

Por esto, parece que Cristo estaba al mismo tiempo todo en el sepulcro, todo en el infierno, era todo en cualquier lugar, como ahora también está todo en cualquier lugar, pero no totalmente. Tampoco en el sepulcro o en el infierno estaba totalmente, aunque sí todo, como Cristo todo es Dios, todo hombre pero no totalmente, porque no sólo es Dios u hombre, sino tanto Dios como hombre. Pues 'totalmente' [*totum*] se refiere a la naturaleza, en cambio 'todo' [*totus*], a la hipóstasis, al igual que 'algo' [*aliud*] y 'alguno' [*aliquid*] se refieren a la naturaleza, mientras que 'uno' [*alius*] y 'alguien' [*aliquis*] se refieren a la persona.

Damasceno.– Por ello, Juan Damasceno (*De fide,* III, 7) dice: "Todo Cristo es perfecto Dios, pero Él no es Dios totalmente. Pues no sólo es Dios sino que también es

hombre y hombre todo perfecto, pero no totalmente hombre, pues no sólo es hombre sino también Dios. Pues 'totalmente' es representativo de la naturaleza, pero 'todo' lo es de la hipóstasis; como 'algo', es propio de la naturaleza y 'uno, de la hipóstasis", y así ocurre en lo que es semejante.

[4] *Si lo que se dice de Dios o del Hijo de Dios podría decirse de ese hombre, o del Hijo del hombre.*– También suele preguntarse si puede decirse de manera conveniente que el Hijo del hombre o ese hombre descendió del cielo o está en cualquier lugar, tal como se afirma que el Hijo de Dios o Dios, vino del cielo y está en todo lugar.

Al respecto respondemos que si lo dicho se entiende como referido a la persona, entonces puede afirmarse correctamente; pero si se refiere a la distinción de las naturalezas, entonces nada debe concederse.

San Agustín, 'Contra Maximinum'.— Por consiguiente San Agustín (*Contra Max.*, II, 20) dice: "Una sola persona es Cristo, Dios y hombre. Por eso se dice (*Juan,* 3, 13) «nadie asciende al cielo sino el que descendió del cielo» etc. Luego si se atiende a la distinción de las sustancias, el Hijo de Dios descendió, y el Hijo del hombre fue crucificado, en cambio si se atiende a la unidad de la persona, tanto el Hijo del hombre descendió como el Hijo de Dios fue crucificado. Por esta unidad de la persona, cuando hablaba en la tierra no sólo dijo (cfr. *Juan*, 3, 13) que el Hijo del hombre descendió del cielo, sino también que está en el cielo".

San Agustín, 'De Trinitate'.– Por esto mismo "se dice que el Dios de la gloria fue crucificado, quien sin embargo fue crucificado sólo en su forma de siervo, no en cuanto es el Dios de la gloria, sino en cuanto glorifica a los suyos. No obstante se dice convenientemente que el Dios de la gloria fue crucificado: no por su divinidad sino por la debilidad de la carne (cfr. *2 Cor.,* 13, 4). El lector prudente, cuidadoso y piadoso entenderá lo que se dice, por qué se dice y qué se dice en relación con lo que se dice" (*De Trin.,* I, 13).

Es suficiente lo dicho sobre las correas de las sandalias del Señor (cfr. d. 2), para evitar que "los huesos del Rey de Idumea se reduzcan a cenizas" (*Am.,* 2, 1).

División del Texto de Pedro Lombardo

Después de considerar lo que se refiere a la muerte de Cristo, esto es, en qué sentido en se considera ‘muerto’–, ahora determina lo que se deriva de la muerte de Cristo. Y divide el punto en dos partes: en primer lugar, considera la muerte de Cristo con relación a su humanidad en sentido absoluto. En segundo lugar, la considera por relación al lugar, en: “Ahora se pregunta si Cristo en la muerte era hombre en algún lugar”. Y divide lo primero en tres partes: en la primera, plantea una cuestión: si Cristo en el triduo fue hombre. En la segunda, da la opinión de otros, “Algunos no lo consideran así”. En la tercera, da su opinión, “A estos les respondemos”.

“Ahora se pregunta si Cristo en la muerte era hombre en algún lugar”. Aquí indaga la muerte con relación al lugar en el que estaba, y hace dos preguntas: la primera, muestra que en el sepulcro y en el infierno estaba según la humanidad, y según la divinidad en todo lugar. La segunda, indaga si de ese hombre puede predicarse que está en cualquier lugar, “También suele preguntarse si puede decirse de manera conveniente que el Hijo del hombre”. Y sobre lo primero hace dos cosas. Primero, muestra que Cristo estaba en diversos lugares según diversos aspectos. Segundo, indaga si estuvo en todos esos lugares, “Estaba en el infierno todo [*totus*] al mismo tiempo”.

Cuestión 1

Aquí plantea tres cuestiones. La primera, sobre la muerte de Cristo en relación con su humanidad. La segunda, su descenso a los infiernos. La tercera, su ascensión al cielo.

Sobre la primera se pregunta dos cosas: 1. Si Cristo en ese triduo de muerte fue hombre; 2. Si entonces era un hombre ubicuo, o lo era antes, o incluso ahora.

Artículo 1: Si Cristo en el triduo de muerte, fue hombre
(III, q50, a4)

OBJECIONES

1. Parece que Cristo en ese triduo fue hombre, pues racional es la diferencia completiva de hombre. Pero Cristo podía ser considerado racional en ese triduo por el alma racional unida a Él. Luego podía ser considerado hombre.

2. Toda persona que subsiste en la naturaleza humana puede ser considerada hombre. Pero la persona del Hijo de Dios subsistía en la naturaleza humana, porque tenía todas las partes de la naturaleza humana unidas a Él. Luego podía ser considerado hombre.

3. Para poder decirse de alguno que es hombre, el alma y el cuerpo deben estar unidos a él. Pero en ese triduo el alma y el cuerpo estaban unidos en la única hipóstasis del Hijo de Dios. Luego podía ser considerado hombre.

4. Todo sacerdote es hombre. Pero Cristo en ese triduo fue sacerdote, porque se dijo de Él: "Tú eres sacerdote eterno" (*Sal*., 109, 4). Luego Cristo en ese triduo era hombre.

5. Como todas las cosas desean ser, según afirma Aristóteles en *De generatione* (II, 10), y nadie desea no ser, sino ser siempre más verdadero. Pero los santos desean morir, como es evidente en *Filipenses* (1, 23): "deseo ser liberado y estar con Cristo". Luego por la muerte no dejan de ser lo que fueron, sino que comienzan a ser más verdaderamente, y así después de la muerte pueden ser llamados hombres.

6. Pedro es el nombre de uno singular en la naturaleza humana. Pero después de la muerte de Pedro lo invocamos diciendo: "San Pedro ora por nosotros". Luego después de la muerte puede ser llamado hombre, y así parece que por la misma razón, lo fue Cristo.

7. Dice Aristóteles en *Ethica* (IX, 8) que el hombre es su entendimiento. Pero el entendimiento del hombre permanece después de la muerte. Luego puede ser llamado hombre después de la muerte.

EN CONTRA, la parte no se predica del todo, ni a la inversa. Pero después de la muerte de Cristo sólo permanecieron las partes de la naturaleza humana. Luego en razón de esas partes Cristo no podía ser considerado hombre.

Además, 'hombre' alude al nombre de la especie. Pero las especies y los géneros se toman de la forma del todo; y la forma del todo resulta de la composición de las partes. Luego como el alma y el cuerpo en ese triduo no estuvieron unidos entre sí, Cristo no podía decirse hombre.

Además, ‘vivo’ es superior a ‘hombre’, como se dice en el libro *De causis* (1); y ‘muerto’ se opone a ‘vivo’. Pero Cristo estuvo muerto. Luego no era hombre.

SOLUCIÓN

La opinión del Maestro [de las *Sententiae*] y la de Hugo de San Víctor (*De Sacram.,* II, 1, 11) fue que Cristo en ese triduo fue hombre, pero planteaban el asunto por diversas vías. En primer lugar, Hugo decía que toda el carácter personal –es decir, la individualidad– del hombre se encuentra en el alma, y en ella estaba el hombre propiamente hablando. Por eso el alma después de la muerte puede decirse hombre no sólo en Cristo sino también en los demás hombres.

Pero esta posición no puede ser verdadera porque tras ser algo completo en su especie y en su carácter personal, no se le puede añadir nada para componer con él una naturaleza, sino que o bien eso se le agrega en la persona y no en la naturaleza –que es singular en Cristo–, o bien se le agrega de manera accidental. Por eso, de esta postura se sigue que o bien del alma y el cuerpo no sale una única naturaleza, y así el alma no sería forma del cuerpo, ni vivificaría formalmente al cuerpo; o bien que el alma se agrega al cuerpo accidentalmente, como el navegante a la nave, o el hombre al vestido, según decían los antiguos filósofos, de entre los cuales Platón –como narra Gregorio Niceno (mejor: Nemesio, *De nat. hom.,* 3) afirmaba que el hombre no es algo compuesto de alma y cuerpo, sino un alma que usa de un cuerpo.

Como existen estas dificultades, el Maestro [de las *Sententiae*] no quiso afirmar que después de la muerte los demás fueran hombres, sino sólo de Cristo, porque también después de la muerte el alma y el cuerpo de algún modo permanecen unidos en Cristo en cuanto ambos permanecen unidos al Verbo. Ahora bien, si el término ‘hombre’ se toma en sentido propio, esta postura tampoco puede sostenerse por dos razones: la primera, para ser hombre es preciso que el alma y el cuerpo estén unidos constituyendo una única naturaleza, la cual se logra porque el cuerpo es informado por el alma, lo que no sucedió en el triduo. La segunda, porque retirada el alma, esa carne sólo se consideraba carne de manera equívoca, de ahí que tampoco ese cuerpo era cuerpo humano, sino sólo de manera equívoca. Por eso todos los modernos sostienen que Cristo en ese triduo no fue hombre.

Sin embargo debe saberse que el Maestro quiso que en ese triduo Cristo se dijera hombre sólo de manera equívoca, por eso dice que no se decía hombre según la misma noción después de la muerte y antes de ella, o tal como se afirma de los demás hombres. De la opinión del Maestro no se deriva, según esto, ningún inconveniente en cuanto a la realidad, porque como dice Aristóteles en *Metaphysica* (IV, 4) no hay dificultad en que aquello que nosotros llamamos ‘hombre’ otros lo llamen ‘no hombre’, en cuanto a la conveniencia del nombre; pues se trata sólo de algo impropio en el modo de hablar, porque no se usa el término ‘hombre’ para que signifique el alma separada del cuerpo.

RESPUESTAS

1. 'Racional' en cuanto diferencia pertenece al compuesto, como dice Avicena, aunque se tome por el alma. Por eso después de la muerte, como no era hombre, entonces no era racional –tomando 'racional' como lo que indica la diferencia de hombre–, sino sólo en cuanto denomina la potencia del alma.

2. No subsistía en la naturaleza humana porque no estaban todas las partes de la naturaleza humana, dado que la carne y los huesos sólo estaban de manera equívoca, como ya se dijo. Además no había unión del alma al cuerpo.

3. Para ser hombre no sólo es necesario que el alma y el cuerpo se unan en la persona, sino también que constituyan una única naturaleza.

4. Cristo se dice sacerdote eterno porque su sacerdocio no reemplaza a otro sacerdocio. O incluso debe decirse de otra manera, que Cristo, según *Hebreos* (9, 11) fue hecho "pontífice de los futuros bienes" que son espirituales. Por eso ese sacerdocio está también en el alma de Cristo separada del cuerpo.

5. Pablo deseaba existir más verdaderamente en cuanto al alma, que era más noble, que existir en el cuerpo mortal.

6. Esas locuciones son un sinécdoque, porque ponen el todo por la parte.

7. Aristóteles habla de manera figurada y no en sentido propio. Por eso afirma que el hombre se dice entendimiento tal como se dice que la ciudad es el rey, en cuanto todo lo que está en la ciudad depende de la voluntad del rey.

Artículo 2: Si Cristo fue hombre ubicuo

OBJECIONES

1. Parece que Cristo fue hombre ubicuo, pues según el Damasceno (*De fide,* III, 3) las naturalezas comunican entre sí sus características propias [*idiomata*]. Pero Cristo ubicuo es Dios. Luego Él es hombre ubicuo.

2. Todo lo que está en un único supuesto, en cualquier lugar en que esté uno, está el otro. Pero el hombre y el Hijo de Dios están en el mismo supuesto. Luego como el Hijo de Dios es ubicuo, también el hombre será ubicuo.

3. Como Pedro verdaderamente es hombre, así también Cristo. Pero en cualquier lugar en que esté Pedro, allí está el hombre. Por tanto, en cualquier lugar en que esté Cristo, allí está el hombre. Mas Cristo es ubicuo. Luego el hombre es ubicuo.

4. Todo lo que es, o es hombre o es no hombre. Pero si Cristo no es hombre ubicuo, en alguna parte será no hombre, lo cual es falso.

5. No está más distante de la criatura el que sea ubicua, que la eternidad. Pero decimos que ese hombre fue desde la eternidad. Luego de manera semejante podemos decir que es hombre ubicuo.

6. La totalidad de una cosa se dice con respecto a todo lo que la compone. Pero se lee que todo Cristo es ubicuo, según se expresa en el Texto y afirma el Damasceno. Pero como 'todo' pertenece a la persona y la persona se compone de divinidad y humanidad, parece que la humanidad de Cristo es ubicua, y de esta manera el hombre es ubicuo.

EN CONTRA, la humanidad de Cristo sólo consiste en el alma y la carne. Pero ni el cuerpo ni el alma de Cristo es ubicua. Luego según la humanidad Él no es ubicuo.

Además, todo lo que se mueve de un lugar a otro tiene un lugar determinado y no es ubicuo. Pero Cristo en cuanto hombre, se movía de un lugar a otro. Luego no era ubicuo

Además, ser ubicuo pertenece sólo a Dios. Pero nada semejante es propio de Cristo en cuanto hombre. Luego en cuanto hombre no es ubicuo.

SOLUCIÓN

La naturaleza humana de Cristo no es ubicua, ni cuando el alma y el cuerpo estuvieron separados, ni cuando estaban unidos. Pero la persona, por sí misma y en virtud de la naturaleza divina, es ubicua. Para la verdad de la afirmación, como se dijo (d. 10; d. 12), no se exige que el predicado convenga al sujeto en cuanto a todo, sino que es suficiente que le convenga en virtud del supuesto. Por eso, porque 'hombre' designa al supuesto de la naturaleza humana y a la naturaleza humana misma, afirmar que 'Cristo es hombre ubicuo' es falsa, porque no conviene al que tiene humanidad ser ubicuo.

Mas el adverbio ‘ubicuo’ determina al que es hombre, en el predicado puesto para ese todo que está contenido en el hombre, y más en cuanto a la naturaleza, puesto que los términos puestos en el predicado se corresponden formalmente. En cambio, ‘este hombre es ubicuo’ es verdadera porque ser ubicuo le compete a la persona. Y la expresión ‘Cristo en cuanto hombre es ubicuo’ puede ser verdadera o falsa: en cuanto puede comportar la condición de la naturaleza, es falsa; en cuanto comporta la unidad del supuesto, es verdadera.

RESPUESTAS

1. La comunicación de lo que les es propio [*idiomata*] se hace porque las naturalezas se unen a la persona o al supuesto. Por eso es preciso que esta comunicación se alcance porque el nombre que significa ambas naturalezas, se pone en el sujeto y no porque se ponga en el predicado, dado que no se sigue ‘se ha hecho hombre, luego se ha hecho Dios’. De manera semejante tampoco se deriva ‘Dios es ubicuo, luego el hombre es ubicuo’.

2. Allí donde esté Dios, allí está este hombre. Sin embargo no está allí la naturaleza humana, por eso no es preciso que allí esté el hombre.

3. Pedro sólo tiene la naturaleza humana, por eso dondequiera que esté debe estar allí esta naturaleza. Pero Cristo tiene varias naturalezas, por eso no es preciso que dondequiera que Él esté, estén allí ambas naturalezas, como no es preciso que dondequiera que esté el todo, estén allí todas sus partes, sino en un lugar según la mano, y en otro según el pie.

4. Cuando se dice ‘el Hijo de Dios no es hombre ubicuo’, esta locución no se verifica porque la negación se refiera a ‘hombre’ en sentido absoluto, sino porque se refiere a ‘hombre’ junto con lo de ‘ser ubicuo’. Pero cuando se le añade algo por composición, la negación no va más allá de dicho término, por eso excluye la humanidad en sentido absoluto y no por relación a lo de ‘ser ubicuo’ o ‘en alguna parte’. Por eso ‘Cristo en algún lugar es no-hombre’ es falsa, y ‘no es hombre ubicuo’ es verdadera.

5. De manera semejante sucede en este caso, como en lo eterno. Pues ‘este hombre fue desde la eternidad’ es verdadera; y ‘Cristo fue hombre desde la eternidad’ es falsa, como se dijo también sobre la ubicuidad.

6. No se afirma que en sentido propio la persona esté compuesta de las naturalezas, como se dijo, por lo que ‘todo’ no se refiere a la persona –en cuanto ‘todo’ se atribuye a lo que tiene partes– sino que se llama ‘todo’ a lo que es perfecto, a lo que nada le falta. Según esto, se le llama ‘todo ubicuo’, porque nada le falta de su carácter personal, que es ubicuo; pues ‘todo’ como es de género masculino, pertenece a la persona. Pero le falta algo de lo que es propio a la naturaleza humana en cuanto que es ubicua, porque según la naturaleza humana no es ubicuo. Por eso no se dice que sea algo ubicuo totalmente

[*totum*], porque totalmente, como es de género neutro [*totum*], es propio de la naturaleza.

Cuestión 2

A continuación se investiga sobre el descenso de Cristo a los infiernos y sobre esto pregunta dos cosas: 1. Sobre el descenso de Cristo a los infiernos; 2. Sobre el efecto que allí produjo.

Artículo 1: Si Cristo descendió a los infiernos
(III, q52, a1, a2 y a4)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que Cristo no debió descender al infierno, como dice San Agustín en *Epistola ad Dardanum* (187, 5-6) el nombre de infierno en la Escritura siempre se toma como algo malo. Pero lo que siempre se toma como algo malo, no es propio de Cristo. Luego tampoco lo es el descender al infierno.

2. Cristo sólo desciende al mundo para liberar al mundo. Pero Cristo, por la pasión, no solo liberó a los que estaban en el mundo sino también a los que estaban retenidos en el infierno, después de haber pagado el precio por el pecado que allí los tenía retenidos. Luego parece que no debió descender al infierno.

3. Descender al infierno comporta la pena de condenación por el pecado. Pero en Cristo no hubo pecado alguno. Por tanto tampoco le competía condena alguna. Luego no debió descender al infierno.

EN CONTRA, en el *Symbolo* se dice: “descendió a los infiernos”.

Además, en *Hechos* (2, 24): “Dios lo resucitó una vez que hubo desatado los sufrimientos del infierno”. Luego parece que estuvo en el infierno.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que descendió hasta el infierno de los condenados, pues Él, por su muerte, liberó al género humano no sólo del pecado original sino también del actual. Pero el infierno de los condenados es el lugar penal que corresponde al pecado actual, tal como el limbo de los padres es el lugar debido por el pecado original. Luego parece que debió descender a ese infierno, así como descendió al limbo.

2. La ascensión de Cristo se corresponde con su descenso, porque el que asciende es el mismo que el que desciende, según *Efesios* (4, 10). Pero Él mismo ascendió sobre todos los cielos. Luego también debió descender hasta último infierno.

3. En *Eclesiástico* (24, 45) “Penetraré todas las partes inferiores de la tierra y observaré a todos los durmientes”. Pero en las partes inferiores de la tierra está el infierno de los condenados, en el que están algunos de los ‘durmientes’, esto es, de los muertos. Luego parece que Él descendió a ese infierno.

EN CONTRA, en *Lucas* (16, 26) se dice: “entre nosotros y vosotros se interpone un gran abismo, de modo que los que quieran pasar de aquí a donde vosotros, no pueden”. Pero se afirmaba que ese abismo caótico se daba más entre Cristo –que ya era

comprensor–, y los condenados, que entre los santos que estaban en el limbo esperando la beatitud, y los que estaban en el infierno. Luego Cristo no descendió hacia ellos.

Además, como el cielo empíreo es el lugar de la eterna gloria, entonces el infierno es el lugar de la eterna miseria. Pero ningún condenado puede estar en el cielo empíreo. Luego a ningún bienaventurado le compete estar en el infierno, y así tampoco a Cristo.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que en el limbo la estadía no era para largo, pues Él descendió al infierno para liberar a los santos que allí estaban retenidos. Pero tan pronto como descendió a ese lugar, liberó a los santos. Luego parece que no debió pasar mucho tiempo en ese lugar.

2. Como por el pecado alguno es excluido del cielo, así por la purificación del pecado alguno es liberado del infierno. El diablo, tan pronto pecó, dejó el cielo. Luego parece que los santos inmediatamente que se purificaron del pecado, fueron sacados del infierno. De esta manera también Cristo salió inmediatamente.

3. El alma de Cristo no pudo estar en diversos lugares a la vez. Pero Cristo en el día de su muerte estuvo en el paraíso, porque al ladrón que pendía de la cruz le dijo: "Hoy estarás conmigo en el paraíso" (*Lc.,* 23, 43). Luego parece que ese mismo día salió del infierno.

EN CONTRA, en *Hechos* (2, 24): "pero Dios lo resucitó dejándolo libre de los sufrimientos del infierno". Luego parece que estuvo en el infierno hasta la hora de su resurrección.

Además, el lugar del alma separada es el infierno o el cielo. Pero el alma de Cristo antes del día de la ascensión no ascendió al cielo, de manera que antes de la resurrección no estuvo en el cielo. Luego permaneció en el infierno hasta el día de la resurrección.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Para liberarnos de todos los defectos, Cristo quiso asumir sobre sí nuestros defectos, aquellos que se refieren universalmente a todos y no se se referían a la ausencia de gracia. Y antes de la pasión de Cristo era común a todos los hombres que por la deuda del pecado original se descendiera al infierno. Ahora bien, el nombre 'infierno' implica dos cosas: una, el lugar; la segunda, la pena que es o del daño, o del sentido –esto es, el sufrimiento–. Por un lado, la pena del daño –es decir la carencia de la visión divina–, se encontraba también en la ausencia de gracia, porque en ellos no podía estar la gracia en su consumación, a saber, la gloria. Por otro lado, y de manera semejante, la pena del sentido después de esta vida no es satisfactoria porque ellos no están en estado de merecer, sino que o es purgativa, o es condenatoria. Pero purgar es por alguna impureza y la condena se debe al pecado mortal. Por eso también la pena del sentido después de

esta vida se extendía a la ausencia de gracia. De ahí que a Cristo le compete descender al infierno, en cuanto el infierno implica un 'lugar', no porque implique una 'pena'.

RESPUESTAS

1. El nombre de 'infierno', en cuanto implica el lugar, no se refiere sólo a un mal, y así puede convenir a Cristo. En cuanto implica la pena del daño o del sentido, entonces no puede convenir a Cristo, porque así se refiere también al mal de la culpa. O bien debe decirse que descender al infierno como quedando bajo la potestad de los que están en el infierno, implica un mal. Pero descender al infierno para expoliarlo al modo de señor, implica una máxima dignidad, y así conviene a Cristo.

2. Por su pasión pagó el precio, es decir, eliminó el impedimento por el que a los santos les estaba prohibida la visión de Dios. Por eso inmediatamente vieron a Dios. Con todo fue preciso que descendiera localmente al infierno para liberarlos de ese lugar de pena, y además para que asumiera sobre sí todos los defectos.

3. Si el nombre de infierno comporta la pena del sentido o del daño, no se dice que Cristo descendió al infierno, sino que se denomina con ello sólo el lugar.

SOLUCIÓN II

Infierno se dice de cuatro maneras. En primer lugar, el infierno de los condenados, donde hay tinieblas tanto por la carencia de la visión divina, como por la carencia de la gracia, y allí hay pena sensible. Y este infierno es el lugar de los condenados. En segundo lugar, por encima de éste está el infierno en el que hay tinieblas por la carencia de la visión divina y la carencia de la gracia, pero allí no hay pena sensible. A éste se le llama el limbo de los niños. En tercer lugar, por encima de éste está el infierno en el que hay tinieblas por la carencia de la visión divina pero no en cuanto a la carencia de la gracia, y hay allí pena del sentido. Éste se llama purgatorio. En cuarto lugar, aún más arriba está el infierno en el cual hay tinieblas por la carencia de la visión divina, pero no por la carencia de la gracia, y no hay allí pena sensible. Y éste es el infierno de los santos padres. A este infierno descendió Cristo con respecto al lugar, pero no con respecto a la experiencia de las tinieblas.

RESPUESTAS

1. Cristo por su pasión liberó del pecado mortal a los que están en el presente estado itinerante, o bien porque no lo cometen, o bien porque si lo cometieron, si quieren, son absueltos. Pero no liberó a los que ya murieron con pecado mortal, a los que se debe el infierno de los condenados.

2. La ascensión es adecuada a Cristo en virtud de sí mismo. Por eso, como Él es altísimo, debió ascender sobre todos los cielos. Pero descender no le compete a Cristo por sí mismo sino por nosotros. Por eso descendió tanto cuanto convenía a nuestra liberación, y no descendió al infierno inferior en sentido absoluto.

3. Se llaman también partes inferiores de la tierra a esos lugares en los cuales estaban los santos padres, quienes estaban allí contenidos y se decían 'durmientes' por la esperanza de la gloriosa resurrección. Pero no a los condenados que estaban en el infierno.

SOLUCIÓN III

Como el alma y el cuerpo son proporcionables, el alma debió estar en el infierno tanto cuanto el cuerpo en el sepulcro, para que por uno y otro se asemejara a sus hermanos, y para que en la resurrección se iniciara una nueva vida, ya sea para la liberación de las almas, ya sea para la resurrección de los cuerpos, que comenzaba en su cuerpo.

RESPUESTAS

1. Cristo quiso liberarnos llevando en sí mismo nuestros defectos, por eso mientras estuvo muerto, quiso estar en el infierno según el alma tanto cuanto estuvo en el sepulcro según el cuerpo.

2. Se dispuso que Cristo estuviera muerto tanto tiempo como para que se mostrara la verdad de la muerte; y que su alma estuviera en el infierno tanto tiempo cuanto estuvo muerto su cuerpo en el sepulcro, y como estuvieron otros antes de su resurrección.

3. El paraíso es triple: en primer lugar, el paraíso terrestre, en el cual fue puesto Adán. Enb segundo lugar, el corpóreo celeste, esto es, el cielo empíreo. Y en tercer lugar, el espiritual, es decir, la gloria de la visión de Dios. A este paraíso se refiere lo que el Señor dijo al ladrón: que apenas concluida la pasión, no sólo el ladrón, sino todos los que estaban en el limbo de los padres, verían a Dios por esencia.

Artículo 2: Si Cristo iluminó el limbo de los justos y sacó las almas del infierno de los condenados
(III, q52, a7 y a8)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que Cristo no iluminó el limbo de los padres, pues la tiniebla parece pertenecer al concepto de 'infierno', así como a la noción de paraíso, la de luz. Luego no es apropiado al infierno el ser iluminado.

2. Si un lugar es iluminado, todos los que están en ese lugar perciben la luz. Pero en el infierno había algunos que no debían percibir la luz de Cristo, como los demonios. Luego parece que no iluminó ese lugar.

3. En *Salmos* (106, 14) se dice: "Los hizo salir de las tinieblas y de la sombra de la muerte". Pero si Cristo hubiera iluminado ese lugar, allí no habría habido tinieblas. Luego Cristo no iluminó ese lugar.

EN CONTRA, dice el Damasceno (*De fide,* III, 29): "El alma deificada desciende al infierno; y así como para los que están en la tierra sale el sol de la justicia, así también resplandezca para los que habitan en el infierno, en las tinieblas y en la sombra de la muerte".

Además, dice San Ambrosio en el Texto [de las *Sententiae*]: "En el infierno difundía la luz de la vida eterna".

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que Cristo también sacó del infierno las almas de los condenados, pues se dice en el *Salmo* (85, 13): "Sacaste mi alma del infierno inferior"; y en *Job* (17, 16): "Al infierno profundísimo descienden mis huesos". Pero lo profundo del infierno al que desciende Job y del cual fue sacado, consta que fue el infierno inferior; y el infierno inferior es el infierno de los condenados. Luego sacó las almas del infierno de los condenados.

2. Sobre *Zacarías* (9, 11) "Tú, por la sangre de la alianza, has liberado a tus cautivos del lago en el que no hay agua"; dice la *Glossa*: "Tú liberaste a esos prisioneros que estaban encarcelados en las tinieblas, donde ninguna misericordia los refrescaba, como la que aquel rico pedía". Pero esos tales estaban condenados en el infierno. Luego ellos fueron liberados.

3. En *Sabiduría* (7, 30) se dice: "la sabiduría vence a la malicia". Pero esto no tendría lugar si todos los que descendieron por malicia en el infierno no fueran liberados por la sabiduría que es Cristo. Luego todos son liberados, incluso del infierno de los

condenados.

4. En *Isaías* (24, 22) se dice: “ellos serán reunidos y los meterá en un hoyo y así quedarán recluidos en la cárcel, y después de años los visitará”; y habla allí de los condenados, lo cual es evidente porque envió antes la milicia celestial. Luego parece que también los condenados fueron visitados y liberados por Cristo.

EN CONTRA, en *Isaías* (66, 24): “Y el fuego no se apagará para ellos”.

Además, en el infierno no hay redención alguna. Luego por eso algunos no son liberados.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que liberó a los que estaban en el limbo de los niños, dado que sólo estaban retenidos allí por el pecado original, como los santos padres. Pero estos salieron. Luego también los niños.

2. En ellos sólo hay pecado debido a otro. Luego también por otro debieron ser liberados.

3. La incapacidad extrema merece indulgencia. Pero los niños no pudieron evitar el pecado original. Luego debieron alcanzar en gran manera la liberación.

EN CONTRA, nadie es liberado por Cristo, a no ser que sea miembro de Cristo. Pero los niños nunca fueron miembros de Cristo ni por el sacramento de la fe ni por la fe. Luego no fueron liberados por Cristo.

Además, después de esta vida la gracia no es dada a quien no la tenga. Pero los niños no tuvieron la gracia cuando murieron. Luego ella no se les puede dar después de la vida, y así no pueden ser llevados a la gloria.

SUBCUESTIÓN IV
OBJECIONES

1. Parece que liberó a los que estaban en el purgatorio, ya que mayor obstáculo era el pecado original que el pecado venial. Pero los liberó del obstáculo del pecado original, sacándolos del limbo. Luego con mayor razón los liberaría del obstáculo del pecado venial; y así parece que sacó las almas del purgatorio.

2. La pasión de Cristo no tiene menos eficacia que el sacramento de la pasión. Pero mediante el sacramento de la pasión de Cristo –es decir, por el bautismo–, alguien fue liberado de toda la pena que pagaba en el purgatorio. Luego parece que con mayor razón por la pasión de Cristo fueron liberados los que allí estaban.

3. Lo que Cristo curó en esta vida, lo curó totalmente. Pero a los que estaban en el

purgatorio, Cristo los curó del reato (u obligación a la pena) del pecado original. Luego de manera semejante los curó del reato del pecado venial; y así parece que los liberó del purgatorio.

EN CONTRA, la pasión de Cristo tiene ahora la misma potencia que tuvo antes. Pero por la pasión no son liberados todos los que están en el purgatorio. Luego tampoco entonces.

Además, uno debe padecer por sí mismo la purificación del pecado que uno por sí mismo comete. Pero la pena del purgatorio la soporta el hombre por los pecados que cometió por sí mismo. Luego debe purificarse por la pena que él soportó, y no sólo por la pena de Cristo.

SOLUCIONES

SOLUCIÓN I

Como las tinieblas exteriores del infierno se corresponden con las tinieblas interiores, por eso Cristo expulsó todas las tinieblas interiores de los padres que estaban en el limbo, demostrándoles su divinidad. Y también fue conveniente que eliminase de las almas, mediante la presencia de su humanidad, las tinieblas exteriores, iluminando aquel lugar.

RESPUESTAS

1. Ese infierno fue vaciado, porque después de ese momento nadie desciende al limbo. Por eso fue apropiado que en él se hiciera algo contrario a la noción de infierno.

2. La pena que es sufrir el fuego del infierno, en cuanto actúa como instrumento de la justicia divina, sólo atormenta a los que tienen el reato de pena –si hubiera allí algún otro–. Entonces, esta luz que obra como instrumento de la misericordia divina, sólo iluminaba externamente a los que eran iluminados interiormente.

3. Los sacó de las tinieblas mientras los iluminó y, conduciéndolos de este lugar se dice que los sacó de las tinieblas, tinieblas que ese lugar tenía antes por su naturaleza.

SOLUCIÓN II

La pena no puede quitar la culpa que permanece. Pero los condenados en el infierno fueron recalcitrantes en la malicia, como los demonios; por eso no pudieron ser liberados de la pena. Y esto no sucedió debido a la insuficiencia del liberador sino por la falta de disposición de los mismos [condenados].

RESPUESTAS

1. Se llama 'limbo de los padres' al infierno inferior, no en sentido absoluto sino respecto de la habitación de la cual el alma de David, o aun de Cristo fue sacada. De manera semejante, a este lugar se le puede llamar, por comparación, infierno profundísimo: al igual que es 'profundo', con respecto al cielo, el aire caliginoso, en el cual están los demonios; 'más profundo' es el lugar en que habitamos; y 'profundísimo' es el limbo de los padres, del que Job fue liberado.

2. Esa *Glossa* es impropia; pues habla del infierno en general, en cuanto comprende todas las distinciones señaladas sobre el infierno. De ahí que algo se atribuye al infierno según una parte, y otra, según otra de las partes. Y cuando se dice “donde ninguna misericordia los refrescaba”, debe entenderse en cuanto a los que estaban en otra parte del infierno. O debe decirse referida a la misericordia que absuelve completamente, que el rico deseaba principalmente, aunque pidiera otra cosa.

3. De suyo la sabiduría vence toda malicia; y que en algunos no venza sucede por la ausencia de disposición en ellos.

4. Allí habla de la visita que hará en la resurrección general, cuando serán sacados del infierno, y de nuevo incluidos a perpetuidad.

SOLUCIÓN III

La redención de Cristo sólo se dio en aquellos que fueron miembros de Cristo. Por eso, como los niños que estaban en el limbo, nunca fueron miembros de Cristo ni por su propia fe ni por el sacramento de la fe –que ahora es el bautismo, mientras que entonces era la circuncisión o el sacrificio– por eso consta que no fueron liberados.

RESPUESTAS

1. En los padres estaba la gracia que no estaba en los niños, y por ella los padres eran miembros de Cristo. Por eso percibieron el efecto de la redención, la cual no se dio en los niños.

2. Aunque el pecado de los niños fuera expiable por otro, en cuanto al género de pecado, sin embargo los niños no tenían en sí mismos ni la fe ni la caridad por la que podrían unirse a los que hubieran podido liberarlos en cuanto al género de pecado.

3. Si bien en cuanto al género de pecado, su pecado era expiable, sin embargo por su disposición no podían ser partícipes de la expiación, como es evidente respecto al pecado venial en los que pecaron mortalmente.

SOLUCIÓN IV

Aunque esto no se considere atribuido a los santos, sin embargo puede decirse que los que estaban en el purgatorio no fueron liberados, porque como la pena del purgatorio se debe al pecado actual, es preciso que se expíe por un acto propio, o por el sufrimiento del que pecó, o por alguna otra persona especial que obre por él. Pero en el purgatorio no puede expiarse la culpa mediante la realización de algún acto meritorio, porque no están en estado capaz de merecer. Por eso es preciso que su culpa se expíe por la pena que ellos soportaron, a no ser que sean liberados por los sufragios de los que están en estado capaz de merecer. Sin embargo, la pasión de Cristo suprime de manera inmediata el obstáculo que proviene del pecado original, el cual fue contraído por otro. Pero para suprimir la pena debida al pecado actual, que cualquiera cometió por sí mismo, su

eficacia se alcanza mediante algún sacramento presentado en relación con la persona, o por algún acto de la persona, o de algún otro relacionado con ella. Por eso no era apropiado que por la sola pasión de Cristo fueran liberados del purgatorio. A no ser que se diga que en su vida merecieron ser liberados por la pasión de Cristo; o que se debió a una gracia especial el que los que se encontraban en el purgatorio fueran liberados por la pasión de Cristo; aunque ahora los que están en el purgatorio no alcancen el efecto de la plena liberación por la sola pasión de Cristo.

RESPUESTAS

1. Aunque el impedimento del pecado original sea más grave, sin embargo es suprimido totalmente por otro, lo cual no sucede con el impedimento del pecado venial, por la razón ya dicha.

2. La pena sólo es suprimida por la pasión de Cristo en la medida en que alguien se conforma con la pasión, lo cual puede ocurrir de tres maneras: la primera, de modo sacramental, como sucede en el bautismo. La segunda, por el mérito del amor o dilección, y de la fe que surge de la pasión. La tercera, por la semejanza de la pena. Los primeros dos modos no pueden darse en el purgatorio, porque allí no están en estado de poder recibir el sacramento ni en estado de poder merecer. Por eso, si la pasión los libera del pecado venial, es preciso que se conformen a Cristo que ha sufrido por la pasión de la pena.

3. Todo lo que en ellos era curable por otro, fue curado totalmente. Pero la pena que purifica en ellos no era suprimible totalmente por otro.

4. Por lo dicho es evidente la solución a las objeciones en contra.

Cuestión 3

A continuación se investiga sobre la ascensión de Cristo, sobre lo cual se preguntan tres cosas: 1. Si Cristo ascendió; 2. El modo de la ascensión; 3. Su término.

Artículo 1: Si Cristo debió ascender
(III, q57, a1)

OBJECIONES

1. Parece que Cristo no ascendió, pues todo movimiento, al ser el paso de la potencia al acto, es acto de lo imperfecto y se debe a la indigencia. Pero la ascensión es un movimiento. Y como en Cristo, ya totalmente glorificado por la resurrección, no hubo imperfección alguna o indigencia, parece que Él no ascendió.

2. En Cristo sólo hay dos naturalezas: la divina y la humana. Pero según la naturaleza divina, a Cristo no le conviene ascender ni localmente –porque Él en cuanto Dios es ubicuo–, ni según la divinidad, dado que la divinidad no puede progresar; tampoco según la naturaleza humana, en cuanto al lugar, porque Él no desciende del cielo, aunque *Juan* (3, 13) dice: "nadie asciende al cielo sino el que desciende del cielo". Por último, tampoco según la dignidad, porque su gloria después de la resurrección gloriosa, no aumentó. Luego parece que de ningún modo Cristo ascendió.

3. A los demás santos les es apropiado ascender al cielo empíreo, porque por ese lugar, que es adecuado a su gloria, aumenta su gozo. Pero el gozo del alma de Cristo no puede crecer de ningún modo, como tampoco la gracia o la gloria. Luego parece que Él no ascendió.

4. Todo lo que Cristo en la carne asumida hizo por nosotros, debió redundar en beneficio nuestro. Pero por la ascensión nada se acrecentó para nosotros, porque todo obstáculo fue eliminado antes, mediante la pasión y el descenso a los infiernos; y la puerta [del cielo] se abrió por la pasión, y de manera semejante por el bautismo, cuando los cielos se abrieron. Luego no fue necesario que Cristo ascendiera.

5. Todo acto de Cristo se ordena a nuestra salvación. Pero a nuestra salvación se referiría su presencia corporal más que su ausencia. Luego parece que no debió separarse de nosotros por la ascensión.

EN CONTRA, en el *Symbolo* se dice: "ascendió a los cielos".

Además, al cuerpo más noble se le debe el lugar más noble. Pero el cielo empíreo es el más noble de los lugares. Luego el cuerpo de Cristo, que es el más noble, debió ascender a ese lugar.

Además, en Cristo fue premostrada la gloria de la resurrección que prometió a sus miembros. Pero también se promete a los miembros de Cristo el lugar celestial, desde el cual cayó Lucifer. Luego parece que Él, antes de ascender, debió "abrir el camino delante de ellos", como se dice *Miqueas* (2, 13).

SOLUCIÓN

Ascender al cielo fue coherente tanto para Cristo como para nosotros. Por un lado, para Cristo, porque a Él le era debido todo lo que pertenece a la gloria, y como el cielo empíreo es el lugar adecuado de la gloria y casi un premio accidental, era apropiado también a Cristo que Él ascendiera a ese lugar. Por otro lado, para nosotros fue congruente en cuanto a tres aspectos: primero, para introducirnos en la posesión casi corpórea del cielo, que Él había adquirido por el precio de su sangre. Segundo, para levantar nuestra esperanza hasta el cielo, dado que habiendo llevado nuestra condición humana a las estrellas, mostró a los creyentes que el cielo podía ser evidente, como dice San Agustín (*Serm.,* 176, 1). Tercero, para que, no conociendo ya a Cristo según la carne, nos uniéramos a Él sólo espiritualmente, volviéndonos así idóneos para recibir los dones del Espíritu Santo, según que se dijo en *Efesios* (4, 8): "ascendiendo al cielo, dio dones a los hombres".

RESPUESTAS

1. Como dice Aristóteles en *Physica* (VIII, 7), el movimiento local no muda algo interno en alguna cosa, sino que sólo mira a lo que está fuera. Por eso el movimiento local no obtiene de la potencia un acto que es interno a dicha cosa, sino un acto que le es extrínseco. Y debido a esto, por el movimiento local no se pone ninguna imperfección porque le falte algo de lo que debe estar en la cosa, sino que se pone una imperfección, en el sentido de que si algo está en un lugar no está en otro. De manera semejante debe señalarse que la ascensión de Cristo no tuvo lugar debido a una indigencia de su parte, por la que necesitara tener algo en Él, sino por nuestra indigencia, y para que estuviera en un lugar conveniente a Él en el cual antes no había estado.

2. Ascender y descender pueden decirse en sentido propio, y así significan el movimiento local, por eso no convienen a Cristo según la naturaleza divina sino en cuanto a la humana, según la cual desciende a los infiernos y asciende localmente a los cielos. Y también se dice de manera metafórica que 'descendió' según la naturaleza divina, en cuanto se anonadó tomando la forma de siervo, según *Filipenses* (2, 7) y en cuanto estuvo en la tierra por un nuevo efecto, según el cual allí no había estado antes; y se dice que 'ascendió' en cuanto al conocimiento de los demás. De manera semejante, en cuanto a la naturaleza humana, 'ascendió' porque fue exaltado a la gloria de la resurrección y el conocimiento de los pueblos, y 'descendió' según la infamia de la pasión. Además, lo señalado "nadie asciende sino el que desciende", se refiere a la persona, a la que según una única naturaleza le conviene descender del cielo –esto es, a la divina– en cuanto unió a sí la carne en la persona, y según la otra, es decir, la humana, le conviene ascender.

3. En la ascensión, el gozo de Cristo no aumentó: ni en la intensidad, ni en el número de lo que debía gozar, porque tuvo el gozo perfecto de todo desde el instante de su concepción. Pero sí se incrementó en Él un nuevo modo de gozar, porque de aquello que antes gozaba como de algo futuro, ahora goza como de una realidad presente.

4. Por la pasión de Cristo en nosotros fueron eliminados todos los obstáculos y nos fueron dados todos los bienes en cuanto al mérito, porque por la pasión, Cristo mereció lo indicado para nosotros. Ahora bien, fue preciso que efectivamente por Él fuéramos introducidos en esos bienes, como en la posesión corpórea de lo que ya para nosotros había adquirido. Y los dones de la gloria son tres: el primero, la visión divina, que es la bienaventuranza del alma, y esto nos fue dado como efecto al descender a los infiernos. El segundo, la gloria del cuerpo, que empezó en su resurrección. El tercero, el lugar adecuado, que se logró en su ascensión. Pero en el bautismo se abrieron los cielos como signo de que en ese bautismo se incoaba lo que su pasión haría, es decir, se haría evidente que el cielo quedará plenamente abierto para nosotros.

5. La presencia corporal de Cristo podía ser nociva por dos motivos: el primero, en cuanto a la fe, porque los que lo veían en la forma en la que era menor que el Padre, no creían tan fácilmente que era igual que el Padre, como dice la *Glossa* sobre *Juan* (16, 7). El segundo, en cuanto al amor, porque nosotros lo amaríamos no sólo espiritualmente sino también carnalmente, conviviendo con Él corporalmente, y esto concierne a la imperfección del amor.

Artículo 2: Cómo fue la ascensión de Cristo
(III, q57, a3)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que el movimiento de la ascensión fue violento, pues en *Hechos* (1, 9; mejor: *Lc.,* 24, 50-51): "elevadas las manos… fue llevado al cielo". Pero como se dice en *Physica* (VII, 2), 'ser llevado' es una especie de movimiento violento. Luego la ascensión fue un movimiento violento.

2. En su cuerpo, como era sólido, predominaba la tierra. Pero todo lo que es de este tipo se mueve naturalmente hacia abajo, y hacia arriba por violencia. Luego la ascensión era violenta.

3. Todo movimiento natural es causado por el movimiento del cielo. Pero el cielo no tenía causalidad alguna sobre el cuerpo de Cristo. Luego ese movimiento no era natural.

4. Todo movimiento que se da hacia un lugar extraño al móvil, es un movimiento no natural. Pero así fue la ascensión de Cristo, como San Gregorio afirma (*Hom. Ev.*) comentando el pasaje de *Mateo* (25, 14): "como un hombre que al salir de viaje"; dice: "en la carne es conducido a peregrinar mientras por el Redentor es colocada en el cielo". Luego la ascensión fue un movimiento violento.

EN CONTRA, todo movimiento violento provoca cansancio. Pero la ascensión de Cristo no fue así. Luego no fue un movimiento violento.

Además, ningún movimiento violento se debe a la virtud propia del móvil. Pero Cristo ascendió por propia virtud, como es claro en *Isaías* (63, 1): "avanza en toda su fortaleza". Luego su ascensión no fue un movimiento violento.

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que el movimiento de la ascensión fue súbito, pues dice San Agustín en las cuestiones sobre la resurrección (*Epist.,* 102, 1) que los movimientos de los cuerpos glorificados son como el movimiento del rayo del sol. Pero el movimiento del rayo es instantáneo. Luego el movimiento del cuerpo glorioso de Cristo también lo es.

2. El cuerpo glorioso de Cristo estaba enteramente sujeto a la voluntad del espíritu. Pero la voluntad puede moverse de un lugar a otro lugar en un instante. Luego también puede hacerlo el cuerpo glorificado de Cristo.

3. La potencia del cuerpo de Cristo glorificado no guarda proporción con la potencia de algún cuerpo móvil no glorificado. Pero según la proporción de la virtud o fuerza del que mueve es la proporción del tiempo en el cual se realiza el movimiento, porque la

virtud mayor mueve en un tiempo menor. Luego si alguna virtud mueve en un tiempo determinado, la fuerza del cuerpo de Cristo glorificado moverá el cuerpo al instante, y este instante no es proporcionado al tiempo.

EN CONTRA, el cuerpo de Cristo, siendo divisible, tiene parte después de parte. Pero donde hay una parte, allí no hay otra; por tanto es preciso que a una parte le suceda otra parte. Luego ese movimiento no es súbito.

Además, el movimiento súbito no puede ser percibido. Pero los apóstoles vieron la ascensión de Cristo. Luego no fue súbita.

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que después de la resurrección debió ascender inmediatamente, porque su ascensión es ejemplo para los demás santos. Pero los demás santos ascenderán después de la resurrección futura de los cuerpos. Luego también Cristo debió hacerlo entonces.

2. Debió probarse la verdad de la resurrección tal como debió probarse la verdad de la muerte. Pero para probar la verdad de la muerte Él dilató la resurrección hasta el tercer día. Luego de manera semejante debió ascender al tercer día después de la resurrección.

3. No hay ningún otro lugar para las almas salvo el infierno o el cielo. Pero las almas de los santos padres, que estaban en el limbo, fueron sacadas del infierno por Cristo resucitado. Por tanto ascendieron inmediatamente al cielo. Ahora bien, nadie debió ascender al cielo antes que Cristo, al igual que tampoco nadie debió resucitar antes que Él. Luego también Cristo debió ascender inmediatamente, después de la resurrección.

EN CONTRA, en *Hechos* (1, 3): "se mostró a sí mismo a los vivos por cuarenta días".

Además, el consuelo divino excede a la tribulación humana. Pero los apóstoles estuvieron tres días angustiados después de la muerte de Cristo. Luego su gozo por la resurrección fue mucho mayor.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

Se llama movimiento natural al movimiento cuyo principio es la naturaleza. Pero se habla de naturaleza de dos maneras: la primera, de la forma que es el principio activo del movimiento. La segunda, de la materia que es el principio pasivo. Y según esto, se afirma que un movimiento es natural de dos modos: el primero, porque en lo que se mueve hay un principio activo del movimiento; y así los cuerpos pesados y leves se mueven naturalmente. El segundo, porque en lo que se mueve hay una disposición natural mediante la cual algo es móvil, por algo que mueve. Y esto acontece de dos formas, en primer lugar, porque esta aptitud para ser movido por otro, que mueve, se da con

inclinación al movimiento contrario, como ocurre en el cuerpo de un animal, y en este caso ese movimiento se considera violento por relación a la naturaleza del cuerpo, en cuanto cuerpo. O bien, se considera natural respecto a la naturaleza del cuerpo en cuanto animado, tal como afirma Aristóteles en *Physica* (VIII, 4). En segundo lugar, porque no hay una aptitud que incline a lo contrario, como es claro en los movimientos celestes: que se mueven por una sustancia separada, y sin embargo se mueven naturalmente, como dice Averroes en *De caelo et mundo* (I, text. 89). De este modo el movimiento de la ascensión de Cristo fue natural, porque como el cuerpo glorificado está enteramente sujeto al alma, no puede haber ninguna inclinación a lo contrario de lo que el alma quiere, y de ahí se elimina en Él la inclinación de la gravedad y la levedad opuesta a la voluntad, como la inclinación de lo cálido y lo frío que tiende a la mutua corrupción.

Algunos dicen que el movimiento natural se debió también a que el principio activo estuvo en la naturaleza del cuerpo, como en el movimiento de los graves y los leves, porque en el cuerpo glorificado reina la naturaleza del cielo empíreo, que entra en la composición del cuerpo humano. Pero esto es imposible, porque si algo del cielo empíreo fuera parte de nuestro cuerpo, sería preciso que fuera mezcla de elementos, de otra manera sería distinto de ellos, y no sería parte, porque únicamente sería uno solo por agregación. Además, si fuese parte, no inclinaría ni al movimiento recto ni a ningún otro movimiento, porque a la naturaleza del cielo empíreo no le compete el moverse, sino sólo el movimiento circular el cual es natural a la quinta esencia.

RESPUESTAS

1. Era llevado por los ángeles como obsequio a la dignidad, no como ayuda a la necesidad, tal como son llevados también los reyes y los obispos. Pero de ahí no se deriva el que fuera un movimiento violento.

2. Ese movimiento no es natural al cuerpo como cuerpo, sino como instrumento del alma glorificada, por la cual se suprimía la inclinación de las cualidades contrarias a las acciones y a sus movimientos.

3. Eso debe entenderse de los cuerpos mientras están en el estado de generación y corrupción, y no de los cuerpos gloriosos.

4. Ese lugar es extraño a la carne en cuanto carne, no en cuanto es instrumento del alma gloriosa.

SOLUCIÓN II

Es más fácil de sostener lo que dice esa opinión: que el cuerpo de Cristo en la ascensión se movía en un cierto tiempo perceptible, y por su voluntad. Ahora bien, podía moverse en un tiempo imperceptible, pero no en un instante, porque era preciso que el cuerpo de Cristo en la ascensión pasara por lugares intermedios, dado que por su sustancia estaba determinado a un lugar, siendo imposible que estuviera a la vez en diversos lugares. Y así era preciso que estuviera en los lugares intermedios en diversos

instantes, y entonces ese movimiento debía ser sucesivo.

RESPUESTAS

1. La semejanza se alcanza por relación a la perceptibilidad, no por relación al género del movimiento; porque el movimiento del rayo no es movimiento de alteración –como se dice en *De sensu et sensato* (6)– por eso puede ser súbito, en cambio, el movimiento de los cuerpos glorificados es un movimiento local. Luego es preciso que sea sucesivo.

2. Aunque el cuerpo esté sujeto al espíritu, sin embargo no puede ser que el cuerpo se convierta a la naturaleza del espíritu.

3. Esa razón procede de la virtud del que mueve por necesidad natural, no de la virtud del que mueve por la voluntad, la cual mueve según la exigencia del móvil.

SOLUCIÓN III

Lo que se ha hecho mirando a Cristo, se ha hecho por disposición [divina] [*dispensative*] en virtud de alguna utilidad. Por eso, para mostrar la verdad de su resurrección, fue preciso que ascendiera después de la resurrección no de manera inmediata, sino mientras trataba a los apóstoles, de modo que por la gran familiaridad desapareciera toda duda. Porque si se hubiera aparecido sólo una vez, podría parecer que fuera alguna ilusión; por eso en esos cuarenta días se les apareció muchas veces. Además, la ascensión fue diferida también para consuelo de los apóstoles, quienes se entristecieron por la muerte. Por eso dice la *Glossa* a *Hechos* (1, 3) que como pasaron cuarenta horas desde la muerte de Cristo, así también convivió cuarenta días con ellos después de la resurrección, pues el consuelo divino excede a la tristeza humana.

RESPUESTAS

1. No era necesario probar la resurrección de los demás santos porque será manifiesta a todos, de ahí que no era preciso que se postergara.

2. La duda sobre la resurrección podía ser mayor que la de la muerte, por eso fue preciso que se confirmara por más tiempo.

3. En ese tiempo, las almas de los santos estaban con Cristo para que ellos gozaran de su presencia corporal. O bien estaban en el paraíso terrestre, aunque ese lugar no es propiamente un lugar de espíritus, sino que estaban allí temporalmente por disposición [divina].

Artículo 3: A dónde ascendió Cristo
(III, q57, a4; q58, a1-a4)

SUBCUESTIÓN I
OBJECIONES

1. Parece que Cristo no ascendió por encima de todos los cielos, pues el cuerpo de Cristo estaba necesariamente en algún lugar. Pero fuera de todos los cielos no hay lugar, según Aristóteles en *De caelo et mundo* (I, 9). Luego no pudo ascender por encima de todos los cielos.

2. Dos cuerpos no pueden estar en el mismo lugar. Pero como no puede haber movimiento desde un extremo al otro extremo sin pasar por el medio, parece que no pudo ascender por encima de todos los cielos sin que el cielo se dividiera, lo cual es imposible.

3. El cielo empíreo es lugar de los espíritus. Pero de lo que es diverso hay lugares diversos. Luego ni el cuerpo de Cristo ni otro cuerpo ascendió al cielo empíreo, que es el último cielo.

EN CONTRA, en *Hebreos* (7, 26): "elevado por encima del cielo".

Además, en *Efesios* (4, 8): "ascendiendo a lo alto", dice la *Glossa*: "en lugar y en dignidad".

SUBCUESTIÓN II
OBJECIONES

1. Parece que no ascendió a la derecha del Padre, pues derecha e izquierda son diferencias de sitio o posición. Pero Dios, al ser sumamente espiritual, no tiene un sitio. Luego no hay en Él derecha e izquierda.

2. Metafóricamente se dice que el Hijo está a la derecha del Padre, en *Éxodo* (15, 6): "tu mano derribó al enemigo". Pero esta preposición 'a' denota distinción, porque las preposiciones son transitivas. Luego, como el Hijo no se distingue de Él mismo, parece que no le es apropiado sentarse a la derecha del Padre.

3. En *Proverbios* (3, 16) se dice: "largos días están a su derecha, y a su izquierda riqueza y gloria". Pero Cristo tuvo todos los bienes del Padre en plenitud. Luego debe decirse que no está sentado a la derecha más de lo que lo está a la izquierda.

4. Se dice que Él está en el seno del Padre, según *Juan* (1, 18). Luego no está a la derecha.

EN CONTRA, En *Hebreos* (1, 7): "está sentado a la derecha de la majestad en lo alto".

Además, en el *Symbolo* se dice: "ascendió a los cielos, está sentado a la derecha de Dios Padre todopoderoso".

SUBCUESTIÓN III
OBJECIONES

1. Parece que no sólo es propio de Cristo el que esté sentado a la derecha del Padre, pues en *Efesios* (2, 6) se dice: "hizo que nos sentáramos con Cristo en el cielo". Luego si Cristo está sentado a la derecha, también a nosotros nos hará sentarnos a la derecha.

2. Sobre *Efesios* (1, 20): "lo hizo sentar a su derecha", dice la *Glossa*: "esto es, la eterna beatitud". Pero a todos los santos se les hace partícipes de la eterna beatitud. Luego a todos los santos les corresponde sentarse a la derecha y no sólo a Cristo.

3. A la santísima Virgen le pertenecen los mejores dones de Dios, ella que ha sido elevada por encima de todos los coros de ángeles, pues en el *Salmo* (44, 10) se dice que está a la derecha: "la reina está sentada a su derecha". Luego no sólo a Cristo le corresponde sentarse a la derecha.

4. La derecha del Padre implica igualdad con el Padre. Pero el Espíritu Santo es igual al Padre, como el Hijo. Luego a Él le corresponde sentarse a la derecha.

EN CONTRA, sentarse a la derecha le compete a Cristo en virtud de la naturaleza humana y la divina. Pero en ningún otro se encuentra la naturaleza divina y la humana a la vez. Luego a ningún otro le compete esto, como a Cristo.

Además, la igualdad está en el Hijo por apropiación, como dice San Agustín (*De div. quaest.* 83, q. 74). Pero la derecha implica igualdad. Luego parece que sentarse a la derecha sólo compete al Hijo.

SOLUCIONES
SOLUCIÓN I

El término de la ascensión de Cristo es tanto el lugar como la dignidad, no la que entonces recibiera como nueva, sino la que entonces se dio a conocer. En cuanto el término es el lugar, fue exaltado entonces hasta el supremo de los lugares de los cuerpos, no porque no pudiera moverse de allí, sino porque de manera conveniente se le debe el lugar más alto, dondequiera que éste sea. Pero en cuanto a lo que le corresponde, fue entonces exaltado en acto.

RESPUESTAS

1. No se dice que ascendió por encima de los cielos porque esté fuera del cielo empíreo, sino porque ascendió a la parte más alta del cielo empíreo.

2. Aunque a la naturaleza del cuerpo no le compete el poder estar en el mismo lugar que otro cuerpo, sin embargo Dios puede hacerlo mediante milagro –al igual que hizo salir el cuerpo de Cristo de un útero virginal intacto, tal como dice San Gregorio (*Hom.*

Ev., 26, 76).

3. Aunque la naturaleza corpórea está más abajo que la naturaleza del espíritu, sin embargo la naturaleza del cuerpo de Cristo trasciende a todos los espíritus, en cuanto está unida a la divinidad, la cual es unión mayor y más digna que la unión por fruición. Entonces, al cuerpo de Cristo se le debe un lugar más alto que a los espíritus creados. Por eso la *Glossa* sobre *Hebreos* (7, 26): "elevado por encima del cielo", dice al respecto: "esto es, de toda criatura racional".

SOLUCIÓN II

La derecha es la parte más noble del cuerpo, por eso el que se sienta a la derecha de otro se une a él del modo más noble. Pero el modo más noble según el cual alguno se une al Padre, o es más noble en sentido absoluto –y así es igual a Él, y esto le corresponde al Hijo según la naturaleza divina–, o es más noble en la medida en que es posible a la criatura –y esto es unirse a Él en la unión de la persona de su Hijo–; así, sentarse a la derecha le compete a Cristo según la naturaleza humana, dado que sentarse a la derecha significa la firmeza de esa unión.

RESPUESTAS

1. No se dice 'derecha' propiamente sino de manera metafórica.

2. No es inapropiado que se diga del Hijo 'derecha', y 'sentarse a la derecha' según varias semejanzas. Porque ambos se atribuyen metafóricamente: pues 'derecha' se dice porque el Padre obra a través de Él; en cambio sentarse a la derecha se dice por la razón ya indicada.

3. Aunque estén en Cristo los mayores y los menores bienes del Padre, sin embargo él es colocado en los mayores. Por eso se dice que está sentado a la derecha.

4. Cristo en cuanto sale del Padre por generación se dice que se sienta en el seno del Padre, por lo cual se significa la potencia generativa; pero en cuanto es igual al Padre, y reina a la par que él, se dice que está sentado a su derecha.

SOLUCIÓN III

A ninguna criatura le corresponde ser igual al Padre, ni unirse a su Hijo en la unidad de la persona, tal como se dice de Cristo que está sentado a la derecha. Por eso no le corresponde a ninguna criatura.

RESPUESTAS

1. A nosotros nos hizo sentarnos con Él en cuanto nos aseguró la gloria y nos dio potestad para juzgar; pero no potestad de sentarnos a la derecha. O debe decirse que también nos hizo sentarnos con Él a la derecha, pero no en nosotros, sino en Cristo, en cuanto Él tiene la misma naturaleza que nosotros; naturaleza que, en cuanto está en Cristo, fue colocada a la derecha del Padre.

2. No toda beatitud puede considerarse ‘derecha’ en sentido absoluto, sino sólo la que se debe a esa naturaleza asumida. Pero si se llamara ‘derecha’ a cualquier beatitud, esto no será según el modo más excelente posible a la criatura, sino el posible para la criatura no unida, esto es, en sentido relativo.

3. Aunque la santísima Virgen haya sido elevada por encima de los ángeles, sin embargo no ha sido elevada hasta la igualdad con Dios, o a la unión en la persona. Por eso no se dice que esté sentada a la derecha, sino que está a la derecha, en cuanto redunda en ella el honor del Hijo, participado de algún modo –pero no plenamente–. Por eso se le llama madre de Dios, pero no Dios.

4. Puede decirse que el Espíritu Santo está sentado a la derecha del Padre en cuanto es igual al Padre según la verdad, pero a Él no le es apropiada la igualdad, sino al Hijo. Por eso tampoco está sentado a la derecha.

“Pero el sacramento de la fe es libre respecto a la argumentación filosófica”, dado que por ella no se puede ni probar ni rechazar.

“Y él antes de morir quizá también era hombre de este modo, y lo fue después de la resurrección”. Esto lo dice por la tercera opinión que todavía en su época no había sido condenada, la cual afirmaba que también antes de la muerte era hombre según este sentido.

“Por una y la misma unión” de parte del que asume no de parte de los que son asumidos.

“A esto respondemos”. Esto lo dice no porque las afirmaciones indicadas sean concedidas en sentido absoluto, sino para mostrar que poseen la causa de la verdad.

“Nadie asciende al cielo sino el que descendió del cielo”. Luego los demás hombres no ascienden al cielo. Debe decirse que los demás no suben o ascienden por su propia virtud. O incluso debe hablarse del cielo de la Trinidad Santa, a la que asciende en virtud de la naturaleza divina. O incluso debe decirse que habla en la medida en que la cabeza y los miembros son una única persona.

“Es suficiente lo dicho sobre las correas de las sandalias del Señor (cfr. d. 2), para evitar que «los huesos del Rey de Idumea se reduzcan a cenizas»”. Las ‘sandalias’ que recubren el pie es la humanidad, o sea el Verbo por el cual casi todo es llevado, según *Hebreos* (1, 3). La ‘correa’ es la unión misma. El ‘Rey de Idumea’ es Cristo, que ha comunicado su carne y su sangre, según *Hebreos* (2, 14). En realidad, ‘Idumea’ se entiende como algo relativo a la sangre. Sus ‘huesos’ son lo más fuerte y más difícil para entender los misterios de su humanidad, que no son indagados hasta lo mínimo por el ardor de un curioso estudio o amor, que es reducir los huesos a polvo, sino que serán honrados con el silencio, como excediendo al entendimiento. Y esto está tomado de *Amós* (2, 1).

Notas

[1] El proyecto se inició en el año 2001 y posteriormente vieron la luz los siguientes volúmenes: Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*: vol. I/1: *El misterio de la Trinidad*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona, 2002, 640 pp.; vol. I/2: *Nombres y atributos de Dios,* Eunsa, Pamplona, 2004, 642 pp.; vol. II/1: *La creación: ángeles, seres corpóreos, hombre*, Eunsa, Pamplona, 2005, 603 pp.; y vol. II/2: *El libre arbitrio y el pecado*, Eunsa, Pamplona, 2008, 679 pp. Agradezco al Prof. Juan Cruz Cruz que me incorporara al trabajo de preparación de los volúmenes anteriores, y al Prof. Ángel Luis González que me ofreciera la tarea de continuarlo en este volumen.

[2] Sobre la vida y obra de Pedro Lombardo, puede consultarse la incluida en la edición latina del texto: *Sententiae in IV libris distinctae*, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1882, ^{2}1916, ^{3}1971 (utilizamos aquí la tercera edición en tres tomos, el primero incluye los "Prolegomena" de I. Brady), t. I, c. 2, pp. 8*-46* (para la vida) y 46*-117* (para su bibliografía, exceptuadas las *Sententiae*); otra breve biografía y bibliografía en P. Delhaye, *Pierre Lombard: sa vie, ses oeuvres, sa morale,* Vrin / Institute d'études médiévales, Paris / Montreal, 1961; y especialmente los trabajos: M. L. Colish, *Peter Lombard,* 2 vols., E. J. Brill, Leiden, 1994, vol. I, pp. 15-23; Philipp W. Rosemann, *Peter Lombard,* Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 34-53.

[3] P. Delhaye, *Pierre Lombard,* p. 12. Para una aproximación a las *Sententiae* y sus comentarios en P. Glorieux, "Sentences (commentaires sur les)", *Dictionnaire de théologie catholique,* A. Vacant / E. Mangenot (eds.), Letouzey et Ané, Paris, 1903-s.a., vol. 14/2, 1941, cols. 1860-1884.

[4] Cfr. G. Silano, "Introduction" a *Peter Lombard. The Sentences,* vol. I, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2007, pp. xv-xvi, refleja las distintas alternativas: o bien Pedro Lombardo lo escribió a instancias de sus alumnos (como leen sus comentadores, cfr. p. xvi) o de sus colegas, "fratres", como afirma M. Dreyer, *Razionalità scientifica e teologia nei secoli XI e XII,* Jaca Book, Milan, 2001, p. 81. Por otro lado, M. L. Colish (*Peter Lombard,* vol. I, p. 30) y G. Silano ("Introduction", p. xxi) recuperan el testimonio de uno de sus alumnos en París durante seis años: Guillermo de Tiro.

[5] Pedro Lombardo, "Prólogo", a *Sententiae* (cito por la edición castellana incluida en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* de Tomás de Aquino), vol. I/1, p. 75.

[6] En cada libro se adjunta un listado acumulativo de las referencias citadas por Pedro Lombardo y aquéllas que incorpora el comentario del Aquinate; en este tomo cfr. pp. 91-97. J. de Ghellinck, en *Patristique et Moyen Âge: études d'histoire littéraire et doctrinale* (Édition Universal, Bruxelles, 1949-1961; por ejemplo en vol. II, p. 238; vol. III, p. 138), en el marco de su trabajo sobre la historia de los estudios y transmisión de la Patrística, destaca la influencia de Lombardo para la transmisión de la obra de Dionisio Areopagita así como su labor compiladora de textos patrísticos y sistematizadota de una tradición de *collections cononiques*.

[7] Pedro Lombardo, "Prólogo", a *Sententiae,* vol. I/1, p. 76. Cfr. el comentario de G. Silano ("Introduction", vol. I, pp. xix-xxvi) al carácter prudencial de las *Sententiae* como "libro de casos" medieval, analogado a los libros de jurisprudencia. Cfr. para las fuentes de las *Sententiae,* I. Brady, "Prolegomena", t. I, pp. 118*-122*.

[8] M. L. Colish, "From the Sentence Collection to the *Sentence* commentary and the *Summa*: Parisian Scholastic Theology, 1130-1215", en J. Hamesse (ed.), *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médievales: actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (9-11 septembre 1993)* , Institut d'Études Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1994, pp. 9-29, esp. 9; cfr. también, de la misma autora, "Systematic Theology and Theological Renewal in the Twelfth Century", *Journal and Renaissance Studies,* 1988 (18), pp. 135-156 y H. Cloes, "La systématisation théologique pendant la première moitié du XIIe siècle", *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 1958 (34), pp. 277-329.

[9] R. L. Friedman, "Conclusion", G. R. Evans, *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. 1: *Current Research*, Brill Academic Publishers, Leiden, 2002, p. 507.

[10] En el camino a la configuración de las *Summas* que culmina en el siglo XIII su desarrollo, cfr. el interesante estudio de los distintos tratados teológicos que propia o impropiamente puede ser considerados parte de ese esfuerzo sistematizador: E. Reinhardt / J. I. Saranyana, "La configuración de la ciencia teológica. De Hugo de San Víctor a Tomás de Aquino", *Veritas,* 1998 (43), pp. 549-562, si bien dedican un breve espacio a la obra de Lombardo. Cfr. H. Cloes, "La systématisation théologique pendant la première moitié du XIIe siècle", pp. 327 ss., en su comparativa de los distintos esfuerzos sistematizadotes.

[11] Friedman ("Conclusión", p. 507) cita, por ejemplo, el rechazo a algunas aseveraciones de Lombardo realizado por el papa Alejandro III (1170).

[12] Su elaboración ha sido fechada fechada por unos entre 1145-1150 (Denifle y los editores de la obra lombardiana), o entre 1150-1152 (Protois, Fournier, Bulaeus o Ghellinck) o entre 1154-1158 (segúnVan den Eynde y el propio Brady); cfr. I. Brady,

“Prolegomena”, t. I, pp. 122*-129*; ciertamente la obra estaba términada en el año límite de 1158, como fruto de su docencia teológica; según las I. Brady (pp. 128*-129*) y M. L. Colish, *Peter Lombard,* vol. I, p. 25 hubo una primera edición en 1155-57, y una edición revisada por el propio autor en el año académico 1157-58, cuya versión final se difundió rápidamente. G. Silano advierte que el texto ya era glosado y comentado en las escuelas en torno a 1160, y que a comienzos de 1170 era utilizado por maestros como Pedro de Poitiers como texto canónico. Hacia 1260 se crearon las cátedras de teología para comentar las *Sententiae* en varias órdenes religiosas (“Introduction”, vol. I, p. xxix); se apoya en el extenso trabajo de J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Culture et Civilisation, Bruxelles, 1969, pp. 253-267, quien además compara la obra de Lombardo con la de Gandulfo de Bologna en aras de precisar la anterioridad de la lombardiana. Un trabajo también comparativo entre Pedro Comestor y el Lombardo es el de M. J. Clark, “Peter Comestor and Peter Lombard: Brothers in Need”, *Traditio*, 2005 (60), pp. 85-142.

[13] Cfr. I. Brady, “Prolegomena”, t. I, c. 7, pp. 117*-118*. No obstante, no fue el primero de utilizarlas como base para la docencia y comentario, cfr. M. L. Colish, “From the Sentence Collection”, p. 17 citando a Landgraf.

[14] Philipp W. Rosemann, *Peter Lombard,* Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 3. No es sin embargo único habiendo otros tratados sistemáticos en teología realizados como recolección de sentencias; M. L. Colish cita (*Peter Lombard,* vol. I, pp. 36 ss.), por ejemplo, la obra de San Ruperto de Deutz (ca. 1075-1129) y su *De sanctae Trinitate* que seguiría un orden histórico: Dios, la creación, la redención y la renovación; o la de Honorio Augustodinense (o de Autun, 1080-ca.1153) y su *Elucidarium,* en tres libros, para la formación de los monjes benedictinos. También se refiere (pp. 42-76) a la tradición de las *sentencias* como género de literatura teológica y sus precedentes. Cfr. sobre esto último, y los elementos que preparan la aparición de las *Sententiae,* J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle,* pp. 7-148 (quien aborda los elementos significativos del renacimiento carolingio, las codificaciones del siglo X, los progresos del siglo XI y XII, la Escuela de Laón, etc.). Da cuenta también de lo que podría llamarse sus antecedentes remotos (p. 115 ss.).

[15] M. L. Colish, “From the Sentence Collection”, p. 9 (la traducción es mía). Según la autora, podrían considerarse parte de ese género el *De sacramentis* de Hugo de San Víctor (1137), la *Theologia* de Pedro Abelardo o la *Summa sententiarum* (1138-1142), y especialmente las *Sententiae,* “de mayor y más duradero éxito”. Siguiendo a Colish, M. Dreyer (*Razionalità scientifica e teologia nei secoli XI e XII,* p. 71) señala cómo la organización teológica propuesta por Abelardo (fe, amor, sacramento) y Hugo de San Víctor (institución y restauración de lo creado) no fueron tan comprehensivas como la lombardiana, y explicaría que se prefirieran las *Sententiae.* H. Cloes (“La systématisation théologique pendant la première moitié du XIIe siècle”, pp. 278-280) y M. L. Colish (*Peter Lombard,* v. I, pp. 35-77) han comparado las *Sententiae* de

Lombardo con otras obras teológicas de carácter sistemático de su tiempo, en particular el *De sancta Trinitate et operibus eius* de Ruperto di Deutz, el *Elucidarium* de Onorio d'Autun, la *Theologiae Summi boni, Theologia Christiana* y *Theologia Scholarium* de Gilberto Porretano, el *De sacramentis fidei christianae* de Hugo de San Víctor y la *Summa Sententiarum* en Rolando de Bologna, Roberto Pullen y Roberto de Melun; y afirman que se distingue de ellas desde el punto de vista pedagógico-didáctico (cfr. M. L. Colish, *Peter Lombard,* v. I, pp. 70-80).

[16] J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, pp. 224 ss.

[17] Por ejemplo, M. L. Colish ("From the Sentence Collection", p. 16) señala que el tratamiento "del vicio y del pecado y cómo se dan en conexión con la caida del hombre" se encuentra en el libro II y el tratamiento de las virtudes, dones del Espíritu Santo, los mandamientos en el libro III.

[18] J. Prades, *'Deus specialiter est in sanctis per gratiam': el misterio de la inhabitación de la Trinidad, en los escritos de Santo Tomás,* Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1993, p. 71; citando a De Ghellynck.

[19] Apoya J. de Ghellinck (*Le mouvement théologique du XIIe siècle*, pp. 229 ss.) afirmando que es alabable en su corrección, por ser clara en su plan, atenta a las discusiones dialécticas sin extraviarse en ellas (como reacción a las desviaciones logicistas; p. 232), aporta también (p. 244) comparativamente, brevedad y precisión, una *media via.* Cfr. M. L. Colish, "From the Sentence Collection", p. 11; los motivos por los que las *Sententiae* de Lombardo son la mejor obra entre las coetáneas, los expresa M. L. Colish en pp. 12-13. Más adelante afirma que el principal objeto de dichas *Sententiae,* más que ofrecer un manual teológico, sistemático y concluso, fue "hacer emerger las cuestiones y promover la especulación teológica", pp. 12-13.

[20] Contrasta con este papel configurador de buena parte del pensamiento medieval la escasez de ediciones contemporáneas, lo cual lamenta el traductor de la obra al inglés: G. Silano, "Introduction", vol. I; tras las numerosas ediciones antiguas, hoy podemos encontrar el texto de las *Sententiae* en una edición muy cuidada en: *Sententiae in IV libris distinctae*, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, ^{3}1971; la traducción inglesa del texto íntegro se encuentra en: Peter Lombard, *The Sentences,* G. Silano (trad.), 4 vols. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2007-2010; hay también edición bilingüe con traducción italiana incluida en los comentarios de Tomás de Aquino: *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, 10 vols., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1999-2001; además del proyecto editorial que aquí se continúa en traducción castellana. La traducción francesa que conocemos (por Jacques Ménard, 2009, Edition numérique http://docteurangelique.free.fr, Les œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin) no incluye el texto de Pedro Lombardo.

[21] Sobre la enseñanza teológica en París, en cuanto a sus estatutos y vida universitaria, métodos y técnicas, cfr. P. Glorieux, "L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIIè siècle", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age,* 1968 (35), pp. 65-186.

[22] M. L. Colish, "From the Sentence Collection", p. 28. La autora destaca cómo el modo de hacer y enseñar teología fue cambiando entre la fecha en que Lombardo publicó su obra y ésta se articuló en comentarios y sumas ya en el siglo XIII.

[23] Su éxito (J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, pp. 247 ss.) se debe tanto a sus cualidades intrínsecas como a la situación teológica en que se contextualiza esta obra, al ofrecer una enseñanza casi completa de toda la disciplina teológica sin una idea sintética y estrecha (cfr. sobre el proceso de su éxito en pp. 254-268 y ss.).

[24] La distinción como división añadida al texto lombardiano pertenece a manos ajenas a las del autor (según expone I. Brady, "Prolegomena", t. I, pp. 143*-144*) se habría originado entre 1223-1227 de la mano de Alejandro de Hales. El mismo autor concluye en su estudio (I. *Brady*, "The *Distinctions of Lombard's Book* of Sentences and Alexander of Hales", *Franciscan Studies,* 1965 (25), pp. 90-116) que los manuscritos más tempranos de la obra de Lombardo no tenían dicha división por distinciones, y tampoco las primeras glosas –como la de Pedro de Poitiers (pp. 90-91)–; sí tenía, en cambio, rúbricas que han sido recuperadas en la edición de Quaracchi (la que utilizamos para esta traducción castellana y que quedan destacadas en *cursiva*) (cfr. p. 91, nota 5). Se ha discutido la autoría de la mano que introdujo la división por distinciones. Para Landgraf serían autores posteriores como Felipe el Canciller (ca. 1232). Brady, en cambio, es que fue aportada por el mismo Alejandro de Hales, entre otros motivos, por el testimonio temprano del *Chronicon* de Lanercost (1201-1346) citado por Brady (pp. 91-92). Este autor (pp. 93-95) lo demuestra también señalando cómo fue citado antes de Alejandro hasta Guillermo de Auxerre, autor de la *Summa aurea*, contemporáneo del de Hales, y cómo en la *Glossa* de Alejandro las distinciones son una parte integral del texto, las pone y hace pleno uso de ellas (pp. 95-96), afirma que es improbable que otros maestros coetáneos de Hales en París lo hubieran hecho antes (pp. 98-99), por lo que Brady le concede la autoría de ese nuevo método de división y cita a la obra de Lombardo; sólo por influencia de Hales lo harán después Felipe el Canciller y otros autores. También es debida a Alejandro de Hales la inclusión de la *Divisio textus*.

[25] San Agustín había abordado dicha distinción de *res* y *signa* en el primer libro de su *De doctrina christiana,* I, 3, 3 (PL 34, 20): "Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est nos beatos faciunt; istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi

adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaerere possimus. Nos vero qui fruimur et utimur, inter utrasque constituti, si eis quibus utendum est frui voluerimus, impeditur cursus noster et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus quibus fruendum est obtinendis vel retardemur vel etiam revocemur, inferiorum amore praepediti", y *De Trinitate,* X, 11, 17 (PL 42, 982-983); cfr. A. D. Fitzgerald, OSA (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia,* B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (Mi), 1999, pp. 859-861.

[26] Pedro Lombardo, *Sententiae,* I/1, d. 1, pp. 96-97, 100.

[27] La definición que incluye el parisino es la de San Agustín: "*Qué es gozar y usar.–* «Ahora bien, gozar es adherirse con amor a una cosa por ella misma; por otro lado, usar es relacionarse con lo que es útil para obtener aquello de lo que se ha de gozar; si fuera de otro modo, sería abusar, pues el uso ilícito debe llamarse abuso", P. Lombardo, *Sententiae,* I/1, d1, p. 96 (citando San Agustín, *De doctrina christiana,* I, 4, 4; PL 34, 20-21). También son de San Agustín los textos que cita más adelante: "usar es poner algo a disposición de la voluntad; en cambio, gozar es usar con deleite, no de algo en esperanza, sino ya real", "gozar es «adherirse con amor a una cosa por ella misma»", *De Trinitate,* X, 11, 17 (PL 42, 982-983); "Decimos que disfrutamos de la cosa que amamos por ella misma, y nosotros debemos gozar sólo de aquella cosa con la que llegamos a ser felices; pero hemos de utilizar las demás"; *De doctrina christiana,* I, 31, 34 (PL 34, 32-34).

[28] Pedro Lombardo, *Sententiae,* I/1, d. 1, p. 100: *Epílogo.–* "«Por consiguiente, de todo lo dicho, hemos especialmente tratado de las *cosas*. Éste es el resumen»: unas cosas son de las que hay que gozar; otras de las que hay que hacer uso; y otras cosas son aquellas que gozan y usan. Entre las cosas de las que hay que hacer uso, hay también algunas mediante las cuales gozamos, como las virtudes y las potencias del alma, que son bienes naturales".

[29] Pedro Lombardo, *Sententiae,* I/1, d. 1, p. 97.

[30] Pedro Lombardo, *Sententiae,* I/1, d. 1, pp. 97-98; citando San Agustín en el libro *De doctrina christiana* (I, 30, 31; PL 34, 30-31); los textos citados son de *1 Corintios* (13, 12).

[31] Pedro Lombardo, *Sententiae,* I, d. 1, c. 2, p. 56: "De rebus quibus fruendum est. "Res igitur quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus"; *Sentencias,* I/1*,* p. 96.

[32] Pedro Lombardo, *Sententiae,* I, d. 1, c. 2, p. 56: "Res autem quibus utendum est, mundos est et in eo creata"; *Sentencias,* I/1 *,* p. 97.

[33] Pedro Lombardo, *Sententiae,* I, d. 1, c. 3, p. 59; *Sentencias,* I/1*,* p. 100: "las virtudes han de buscarse y amarse por sí, y, sin embargo, por la sola felicidad. Han de ser amadas por sí, porque deleitan a sus posesores con sincero y santo placer y producen en ellos un gozo espiritual. Sin embargo, no hay que detenerse aquí, sino que hay que seguir más adelante: el progreso del amor no queda fijado aquí, ni está aquí el término del amor, sino que debe ser referido a aquel bien sumo al cual sólo hay que adherirse; puesto que sólo el bien sumo ha de ser amado por él mismo y más allá de él no hay otra cosa: en efecto, él es el fin supremo".

[34] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/1, d2, división del texto, p. 129.

[35] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/1, d2, p. 96. Sobre la teoría de las cosas en este libro de San Agustín, cfr.: G. Istace, "Le livre 1º du 'De doctrina christiana' de Saint Augustin", *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 1956 (32), pp. 289-330; sobre la teoría de los signos en este texto agustiniano, cfr., por ejemplo, B. Darle Jackson, "The Theory of Signs in St. Augustine's De doctrina christiana", *Institut d'Etudes augustiniennes*, 1969 (15, 1-2), pp. 9-49;

[36] A diferencia de la obra de Pedro Abelardo (dividida temáticamente en: fe –que incluía la Trinidad y la Cristología–, caridad y sacramentos) y la de Hugo de San Víctor (dividida en dos partes: la institución de la obra de Dios y la restitución de ella a Dios), la de Pedro Lombardo (como una modificación de la de Hugo) comienza con Dios, la Trinidad, y después la relación de Dios y el mundo en el primer libro, en el segundo la obra creada; en el tercero, la redención y la naturaleza humana en Cristo –con sus virtudes, dones del Espíritu Santo– y finalmente en el libro cuarto los sacramentos y la escatología; cfr. M. L. Colish, "From the Sentence Collection", pp. 15-16.

[37] Cfr. M. L. Colish, *Peter Lombard,* I, pp. 87-89.

[38] F. Stegmüller, *Repertorium commentatiorum in Sententias Petri Lombardi,* 2 vols., F. Schöningh, Würzburg, 1947, 2 vols.; se publicaron posteriormente varios suplementos a este trabajo; el de Victorin Doucet, *Commentaires sur les sentences*: *supplément au Répertoire de M. Frédéric Stegmueller,* Typ. Collegii S. Bonaventurae, Florentiae, 1954; el de J. B. Korolec, A. Poltawski, Z. Wlodek, "Commentaires sur les Sentences. Suplementa u Répertoire de F. Stegmüller", *Mediaevalia Philosophica Polonorum,* 1958 (1), pp. 28-30; M. Golaszewska / J. B. Kololec… y finalmente el artículo de Steven J. Livesey, "Lombardus electronicus: A Biographical Database of Medieval Commentators on Peter Lombard's Sentences", G. R. Evans, *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, vol. 1: *Current Research*, Brill Academic Publishers, Leiden, 2002, pp. 1-24, donde se hace eco de la iniciativa de una base de datos que refiere unos 1600 comentadores de las *Sententiae,* con unas 45.000 entradas de datos. También se realizaron varias "versiones abreviadas" del libro, a las

que sucedieron en el tiempo las *glosas* al mismo; cfr. M. L. Colish, "From the Sentence Collection", pp. 17-19, citando O. Lottin, "Le premier commentaire connu des Sentences de Pierre Lombard", en *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles,* vol. VI, *Problemes d'histoire litteraire de 1160 a 1300,* Duculot, Gembloux, 1960, pp. 9-18. Una breve revisión de algunos de los comentarios (y las transformaciones de la recepción del texto lombardiano) en el capítulo recién citado de M. L. Colish, pp. 21-28. O. Lottin, por su lado, ha señalado las *Senentiae Udonis* (Vat. Palat. Lat. 328, ca. 1165) como el primer comentario conocido. De éste sería deudor el de Pedro de Ailly, considerado por otros autores el primero (p. 18) y que el texto de Etienne Langton está a medio camino entre las *Glosas* y los *Comentarios.*

[39] Ph. W. Rosemann, *Peter Lombard,* p. 3.

[40] S. J. Livesey, "Lombardus electronicus", pp. 5-6.

[41] Cfr. De Ghellinck, Martin Grabmann, citado por Philipp W. Rosemann, *Peter Lombard,* p. 5.

[42] M. L. Colish, *Peter Lombard,* 2 vols., E. J. Brill, Leiden, 1994; Philipp W. Rosemann, *The story of a great medieval book*: *Peter Lombard's Sentences,* Broadview Press, Peterborough, Ontario (Can.), 2007.

[43] Tomo el dato de Russell L. Friedman, "Conclusiones", p. 524.

[44] Una breve y clara exposición histórica de la enseñanza en París puede consultarse en J. I. Saranyana,*La filosofía medieval: desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca,* Eunsa, Pamplona, ^{3}2011, cap. 9, pp. 229 ss.

[45] Sigo la obra ya clásica de J. P. Torrell, O.P., *Initiation à Saint Thomas d'Aquin: sa personne et son oeuvre,* Éditions Universitaires / Éditions du Cerf, Fribourg / Paris, 1993; publicada en castellano: *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra,* Eunsa, Pamplona, 2002, especialmente el capítulo 3, pp. 55 y siguientes.

[46] J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino,* p. 64: "lo modifica para intentar mejorarlo antes de reanudar, diez años más tarde, sus clases para los estudiantes de Santa Sabina". Cita la cuestión debatida por los especialistas en torno a la *alia lectura,* que discutieron H. F. Dondaine, L. E. Boyle, E. Panella, L. J. Bataillon, C. Vansteenkiste, M. F. Johnson; cfr. pp. 64-66.

[47] Torrell señala que "las Constituciones de los dominicos, en un texto de 1234, prescriben que los hermanos destinados a los estudios deben recibir de su provincia los tres libros básicos: la Biblia, las *Sentencias* y la *Historia scholastica* de Pedro le Mangeur", J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino,* p. 59 (citando *Constitutiones*

Antiques, II, 28, ed. A. H. Thomas, p. 361).

[48] J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino,* p. 60.

[49] J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino,* p. 61. Allí Torrell pone como ejemplo el desarrollo tomasiano de la *caridad* sobre el incorpora temas y perspectivas nuevas (y el de la gracia, en p. 85). Sobre esto mismo puede consultarse: M. Coccia, "Credit Where Credit Is Due: St. Thomas Aquinas versus Peter Lombard on the True Nature of Charity", *Doctor Angelicus,* 2005 (5) donde muestra los puntos en que Tomás de Aquino supera y diverge de la teoría del Lombardo, como en comprender la caridad como realidad creadad (pp. 167-171) o su incremento (pp. 172 ss.); también la edición inglesa de los textos sobre la caridad de las *Sententiae*: Tomás de Aquino, *On love and charity: readings from the 'Commentary on the sentences of Peter Lombard*', P. A. Kwasniewski / Th. Bolin / J. Bolin (trads.), P. A. Kwasniewski (intr.), Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2008, donde (especialmente en el "Supplementum", Apéndice y notas publicados *online,* p. 7) se afirma que en ocasiones un tema es tratado más plenamente en el *Comentario* que en otras obras, le falta en otras ocasiones la concisión de la *Summa,* o se dan ciertas vacilaciones; por eso los autores afirman que el *Comentario* y las dos *Summas* posteriores son obras complementarias y mutuamente iluminantes. Un interesante trabajo que da pistas sobre el trabajo del Aquinate sobre su *Comentario* hasta que comienza la elaboración de la *Summa Theologiae* en: R. A. Gauthier, "Les 'Articuli in quibus frater Thomas melius in Summa quam in Scriptis'", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale,* 1952 (19), pp. 271-326.

[50] J. Cruz Cruz, "Voluntad de gozo", en *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* vol. I/1, p. 30ss.

[51] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/1, "Prólogo", p. 71.

[52] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I, d2, exp. tex., I/1, p. 129. Cfr. también: J. P. Torrell, *Aquinas's Summa: Background, Structure, and Reception*, Catholic University of America Press, Washington, DC, 2005, p. 8.

[53] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* III/1, p. 112.

[54] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* III/1, pp. 112 y ss.

[55] Torrell que cita a F. Ruello ha explicado muy bien esto último, *La christologie de Thomas d'Aquin*, París 1987, p. 44: "La noción de la encarnación no es primera en teología. Se sitúa en una dialéctica cuyas nociones fundamentales son las de salida (*exitus*) de Dios en el mismo Dios (procesiones eternas) y fuera de El mismo (creación), y de regreso (*reditus*) a Dios tanto la criatura que no se encuentra unida a Dios según la

persona, como la que está así unida, pero que teniendo en cuenta una de sus naturalezas procede de Dios".

[56] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/1, "Prólogo, p. 72.

[57] Como también hace notar G. Silano, "Introduction", vol. III, pp. viii-ix: "the work of redemption, even if it is usually –and for good reason– discussed as the work of the Son, is better seen as the work of the Trinity".

[58] Cfr. *infra* en el texto (III, d1, q2, a1, co): "las tres personas se distinguen ciertamente en la personalidad, pero coinciden en la naturaleza. Por ello, lo que se uniera al Hijo en la naturaleza, necesariamente se uniría al Padre; mas no consideramos que la Encarnación del Hijo sea de tal modo que la unión se haya hecho en la naturaleza, sino sólo en la persona".

[59] Como afirma G. Silano, "Introduction", vol. III, pp. xi.

[60] "Porque el mensaje de la cruz es necedad para los que se pierden, pero para los que se salvan, para nosotros, es fuerza de Dios. Pues está escrito: *Destruiré la sabiduría de los sabios, y desecharé la prudencia de los prudentes.* ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el investigador de este mundo? ¿No hizo Dios necia la sabiduría de este mundo? Porque, como en la sabiduría de Dios el mundo no conoció a Dios por medio de la sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes por medio de la necedad de la predicación. Porque los judíos piden signos, los griegos buscan sabiduría; nosotros en cambio predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles"; *1 Corintios,* 1, 18-23.

[61] E. Forment, *Personalismo medieval,* Edicep, Valencia, 2002, p. 229.

[62] X. Zubiri, "El hombre, realidad personal", *Revista de Occidente,* 1963 (2ª serie, nº 1), pp. 5-29; reeditado en *Siete ensayos de antropología filosófica*, G. Marquínez Argote (editor), Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1982, pp. 55-77.

[63] Cfr. el interesante trabajo de un gran especialista en personalismo contemporáneo: J. M. Burgos, "Tres propuestas para un concepto personalista de naturaleza humana", *Veritas,* 2009 (4, 21), pp. 245-265; en particular pp. 251 ss.

[64] Cfr. sobre Max Scheler y sus aportaciones antropológicas el trabajo de J. F. Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler* , Introducción, selección de textos y glosas, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 2009, esp. pp. 32-54 sobre las tesis antropológicas más destacadas de este autor. Ver además P. H. Spader, "Person, Acts and Meaning: Max Scheler Insight", *The New Scholasticism,* 1985 (59), pp. 200-212. J. F. Sellés ha editado también una panorámica de la antropología

contemporánea en las monografías: *Propuestas antropológicas del siglo XX,* 2 vols., Eunsa, Pamplona, 2004-07; *Modelos antropológicos del siglo XX,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, *Antropologías europeas del siglo XX, Anuario Filosófico,* 2006 (1). Para una introducción al personalismo, cfr. J. M. Burgos, *El personalismo: autores y temas de una filosofía nueva,* Palabra, Madrid, 2000.

[65] Expresión utilizada por J. Arellano, "La idea del orden trascendental", *Documentación crítica iberoamericana,* 1964 (1), pp. 29-83; J. Conill, en *El crepúsculo de la metafísica,* Anthropos, Barcelona, 1988; y *El enigma del animal fantástico,* Tecnos, Madrid, 1991; P. Cerezo, "'De la sustancialidad a la sustantividad'. (La esencia como correlato de la definición)", *Documentación crítica iberoamericana,* 1964 (1), pp. 15-27.

[66] Sobre la relación entre Zubiri y el personalismo: "Zubiri es un filósofo profundamente preocupado por la persona, desde los inicios de su pensamiento, hasta el punto de que no es disparatado pensar que la peculiaridad metafísica de la persona como esencia abierta es el gran argumento contra el sustancialismo metafísico tradicional. Sin embargo, desconfía de las filosofías llamadas 'personalistas' […] esto no impide que se pueda incluir también a Zubiri (al menos, parcialmente) dentro del personalismo de nuestro tiempo"; A. Pintor Ramos, *Realidad y verdad: las bases de la filosofía de Zubiri,* Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994, p. 288. Zubiri planteó a partir de los años 60 su tesis metafísica de la *sustantividad,* considerada una de las claves de su pensamiento, propuesta principalmente para resolver el problema de la *sustantividad humana*; X. Zubiri, *Cuerpo y alma* (1950-51) y *El problema del hombre* (1953-43) publicados en *Siete ensayos de antropología filosófica,* G. Marquínez Argote (ed.), Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1982, pp. 79-86.

[67] Sobre la definición de *sustancia:* F. Inciarte, "Observaciones histórico-críticas en torno a Xavier Zubiri", *Anuario Filosófico,* 1971 (4), pp. 185-244 (reeditado en *El reto del positivismo lógico,* Rialp, Madrid, 1974); y mi texto *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri,* Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

[68] X. Zubiri, "Hegel y el problema metafísico", *Naturaleza, historia, Dios,* Editora Nacional, Madrid, 1944 (utilizo la 8ª edición de Alianza, Madrid, 1981).

[69] X. Zubiri, *Sobre la esencia,* Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962 (utilizo la 4ª edición, Alianza, Madrid, 1972), pp. 125, 157, entre otras muchas.

[70] X. Zubiri, *Sobre el hombre,* Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986, p. 43; "El hombre y su cuerpo", *Siete ensayos de antropología filosófica*, p. 89.

[71] X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad,* Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1989*,* p. 222. *Sobre el hombre,* Alianza-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1986; *El hombre y Dios,* Alianza-Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1984.

[72] X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad,* p. 222.

[73] Efectivamente "cada uno de los actos va calificando, va configurando de una manera modal, rasgo a rasgo, la figura de mi propio ser de lo sustantivo": X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad,* p. 224. El hombre, por ser persona, configura su *yo*, su personalidad, la figura que va cobrando con los actos de su vida, revirtiendo sobre las estructuras esenciales de quien es un acto segundo.

[74] Según M. Nédoncelle ("Prosopon et Persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique", *Revue des sciences religieuses,* 1948 (22), pp. 277-299), a la naturaleza humana y su realidad concreta e individual correspondería el término *soma,* un yo visible, y por otro lado, la imagen de un ser viviente que subsistiría tras la muerte (p. 277); así, en la recepción de la filosofía griega por el cristianismo, no sólo se produce un fenómeno de transformación semántica sino también un enriquecimiento conceptual. Por ejemplo, afirma X. Zubiri, *El hombre y Dios,* p. 323: "Entre otras limitaciones, la filosofía griega tenía una fundamental y gravísima: la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de *persona.* Ha hecho falta el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término de *hipóstasis* de su carácter de puro *hypokeímenon,* de su carácter de puro *subjectum* y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término *persona,* a diferencia de la *pura res,* de la cosa".

[75] En cuanto a la terminología de persona, un primer intento de aunar la tradición griega y la romana es el de Boecio, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium ad Joannem diaconum ecclesiae romanae,* en PL 64, 1337-1354; trad. cast. pp. 87 y ss., un texto básico es el citado de M. Nédoncelle, "Prosopon et Persona dans l'antiquité classique", pp. 277-299; sigo también a J. A. Lombo (*La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*, tesis doctoral, Pontificia Università della Sancta Croce, Facoltà di Filosofia, Roma, 2000, p. 28) que se apoya en el anterior. En resumen, puede darse un triple origen etimológico al término *persona*. La noción de *prósopon* griega (ante los ojos) significaría *cara, aspecto*, aquello que aparece o manifiesta, según se interpreta por ejemplo en el texto de Homero . De ahí pasaría a significar *máscara* (como un segundo rostro) en algunas ceremonias religiosas (pero no con el sentido de resonar o percutir, cfr. p. 279) y finalmente *función social* (p. 281). También –según L. Sentis, "Penser la personne", *Nouvelle Revue Théologique*, 1994 (116), pp. 679-700)– en las Escrituras significaría aspecto, manifestación, de ahí *máscara,* de ahí al rol (que individúa y fija al personaje, como la máscara), y finalmente al actor mismo. Es bien distinta la evolución del término latino (Lombo, pp. 25-27 y ss.), de evolución oscura y origen anterior (según dos hipótesis provendría del etrusco, como

etimología más antigua; Nédoncelle, pp. 287-293). El término latino *persona* tiene como primer significado el de máscara (Nédoncelle, p. 285) y su evolución es más rápida, pues enseguida adopta el significado de personalidad jurídica. Así, en M. T. Cicerón (Nédoncelle, p. 297 y ss.) significaría papel en el marco de justicia, rol social, dignidad, persona jurídica por oposición a cosa, lo concreto de un individuo o incluso naturaleza humana. Según Lombo (pp. 38 y 42) un punto de confluencia entre *prósopon* y *persona* parecería estar en la traducción de la Sagrada Escritura (del hebreo y arameo al griego, y luego al latín, por los LXX), según desarrolla más A. Milano, *Persona in teologia*, Dehoniane, Napoli, 1996*,* p. 54.

[76] Una de las principales fuentes para la presentación del tema de la persona, en lo que sigue, se encuentra en el texto de J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino*, así como el de A. Milano, *Persona in teologia,* que estudia la historia del término en las controversias teológicas.

[77] Al respecto, cfr. Platón, *Timeo* (edición de *Diálogos. VI, Filebo, Timeo, Critias,* Gredos, Madrid, 1992); *Fedón* (edición de *Diálogos III,* Gredos, Madrid, 1988): se afirma que el alma es el principio motor y de vida, y en el compuesto es el principio permanente e inmutable, que se une al cuerpo de manera accidental: como el piloto en la nave, o el hombre a su vestido, lo *gobierna, lo tiene*, pero no lo *es*.

[78] Cfr. el *Mito del carro alado* en Platón, *Fedro*, 246 d-248 d; utilizo la edición de *Diálogos III,* Gredos, Madrid, 1988.

[79] Plotino dedica en la *Enéada* I (I, 1) un amplio desarrollo a la distinción de lo animal y lo humano (cfr. *Enéadas,* Gredos / Planeta de Agostini, Madrid, 1992). En resumen, el sujeto no es ni el alma sola (c. 2), ni el alma *teniendo* o *usando* de un cuerpo (c. 3-4), ni el compuesto aristotélico (c. 5) sino la unidad viviente (c. 6 ss.). Lo propio del hombre es ser una unidad que se define por su carácter intelectual.

[80] Aristóteles, *De anima,* II, 1, 412 a 27 ss., 414 a 17.

[81] Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430 a; *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177 a (cito por las ediciones de Gredos, Madrid).

[82] Cfr. J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino,* pp. 33-34.

[83] J. W. Koterski, "Boethius and the Theological Origins of the Concept of Person", *American Catholic Philosophical Quarterly,* 2004 (78, 2), pp. 207-208, donde revisa los conceptos griegos *anthropos, psyche, nous* que sirven para explicar al ser humano, pero no fueron suficientes para generar el concepto filosófico de persona.

[84] La etimología es mencionada por É. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval,*

Rialp, Madrid, 1981, p. 206, citando a San Buenaventura y Alberto Magno, quienes atribuirían la expresión a Isidoro de Sevilla.

[85] B. Castilla, *Noción de persona en Xavier Zubiri,* Rialp, Madrid, 1996, p. 21.

[86] Al respecto, cfr. la posición de capítulos independientes para "La antropología cristiana" y "El personalismo cristiano" en É. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval,* pp. 177-194 y 195-212. El autor, en p. 195 afirmará que "por no haber negado nunca la realidad de lo individual, los griegos hicieron posible el reconocimiento del valor eminente de la persona por el Cristianismo. No sólo no lo impidieron, o simplemente retardaron, sino que en él trabajaron eficazmente"; "los cínicos, los estoicos y […] los mismos epicureos supieron llevar el desarrollo de la vida interior hasta un punto de perfección muy elevado" si bien (p. 198) no "fueron más allá del plano moral para elevarse a una metafísica de la persona".

[87] Cfr. J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino,* pp. 29 ss. Diferencia entre *res* y *persona* (sujeto y objeto de la acción jurídica); para el pensamiento estoico, pp. 34-36. Según J. W. Koterski, "Boethius and the Theological Origins of the Concept of Person", p. 210, un esclavo podía ser considerado "humano" pero no persona, por cuanto *anthropos* parece ser un término descriptivo, pero no moralmente prescriptivo.

[88] J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino,* p. 35; en Cicerón el término *persona* pasa del significado de *rol teatral* al del *rol vital* (social, jurídico, e incluso indicando lo individual de un ser humano): "en *De officiis* [I, 110], […] se encuentra también la distinción entre una *universa natura*, común a todos los hombres, y una *propria natura*, peculiar de cada uno". Lombo se apoya también en L. Sentis, "Penser la personne", p. 686.

[89] J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino,* pp. 35-36.

[90] En efecto, el ser humano, "creado a imagen y semejanza de Dios" por un Dios personal que habla con su criatura y la llama a un destino no sólo divino (al modo del héroe griego) sino de intimidad en la trascendente y suprema realidad del dios Uno y Trino. Cfr. É. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval,* pp. 195 ss.

[91] É. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval,* pp. 177 ss.

[92] Cfr. el trabajo realizado por J. M. Rist, *Augustine: ancient thought baptized,* Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

[93] Cfr. San Agustín, *Confesiones,* VII, 17: "procediendo gradualmente a partir de los cuerpos pasé a la consideración de que existe un alma que siente por medio del cuerpo y esto es el límite de la inteligencia de los animales"; VII, 20: "Los libros

platónicos que leí me advirtieron que debía buscar la verdad incorpórea y llegué a sentir que en realidad perfecciones invisibles se hacen visibles a la inteligencia por la consideración de las criaturas”.

[94] Kristina Mitalaité, plantea el origen del concepto de persona en cuanto romano y bíblico al mismo tiempo (“Entre Persona et Natura: La notion de personne durant le Haut Moyen Âge”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2005 (89), pp. 459-484, esp. p. 459): locutor que deja resonar la voz divina. Su estudio se centra principalmente en la época carolingia en la noción de persona como *imagen*, cuerpo y alma. No entraremos aquí a ese desarrollo. Su trabajo, en todo caso resulta de gran interés por cuanto se centra en el estudio de la persona humana en autores plenamente medievales: Alcuino, Teodolfo, Paulino de Aquileya, Benito d’Agnano (pp. 468 ss.) destacando su tratamiento del hombre como única criatura creada a imagen de Dios, con una unidad personal en dos naturalezas diferencias (a saber, un cuerpo y un alma).

[95] J. A. Sayés, *Jesucristo, ser y persona,* Aldecoa, Burgos, 1984, p. 36. Y añade (p. 37) que la noción estoica de persona que influye en los capadocios, considera la persona como *concreción* de la naturaleza o esencia.

[96] En cuanto a las distintas corrientes cristológicas, pueden nombrarse: la alejandrina, de Antioquia o Constantinopla y la romana; son especialmente significativas las dos primeras.

[97] Stephen A. Hipp, *“Person” in Christian Tradition and in the conception of Saint Albert the Great. A systematic study of its concept as illuminated by the mysteries of the Trinity and the Incarnation,* Aschendorf, Münster, 2001.

[98] S. A. Hipp, *“Person” in Christian Tradition,* p. 9.

[99] J. W. Koterski, “Boethius and the Theological Origins of the Concept of Person”, pp. 206-207.

[100] J. I. Saranyana, *La filosofía medieval,* p. 57: “En un clima de paz, y a partir de la sanción conciliar del dogma de la consubstancialidad del Padre y el Hijo (Concilio Ecuménico de Nicea, 325), el pensamiento cristiano se orientó cada vez más hacia la fundamentación positiva y especulativa de la Revelación. Así surgió la Edad de Oro de la Patrística, cuyas principales figuras en Oriente fueron: San Basilio (hacia 330-379), San Gregorio Nacianceno (329-389), íntimo amigo del anterior, San Gregorio Niseno (hacia 333-395), hermano de Basilio, y San Atanasio (295-373). Los tres primeros se adscriben a la Escuela de Cesarea de Capadocia. El cuarto, a la Escuela de Alejandría. En Occidente destacaron San Ambrosio de Milán (339-379), San Jerónimo (347-419) y San Agustín (354-430)”.

[101] Según J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino*, p. 41, es Tertuliano (†230) uno de los primeros en utilizar el término *persona*, sin una gran sistematicidad ni contenido estrictamente filosófico, y por su coetáneo San Hipólito (†235), que lo aplicó a las cuestiones trinitarias. Cfr. A. Milano, *Persona in teologia,* pp. 78 ss. Así, por ejemplo, Tertuliano (según refiere J. A. Sayés, *Jesucristo, ser y persona,* p. 18); habla de la Trinidad (*Adversus Praxean,* c. 11; PL 2, 167): como "unamquamque personam in sua proprietate constituunt"; especialmente c. 12 (PL 2, 167-168): "interrogo quomodo unicus et singulares pluraliter loquitur […]; personae non substantiae nomine; ad distinctionem, non ad divisionem. Caeterum, etsi ubique teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus"; en cuanto a Cristo hecho carne "ex ipsius Dei substantia, qua et substantiva res est", c. 26 (PL 2, 189); "Videmus duplicem statum non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum. De Christo autem difiero. Et adeo salva est utriusque proprietas substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo", c. 27, col. 191; "Quanquam cum duae substantiae censcantur in Christo Jesu, divina et humana, constet autem immortalem esse divinam, sicut mortales quae humana sit, apparet, quaetenus eum mortuum dicat", c. 29 (PL 2, 194), etc.

[102] J. Revuelta, "Sabelio, sabelianismo", y F. J. Fernández Conde, "Modalismo", en *Gran Enciclopedia Rialp,* Rialp, Madrid, 1991. El sabelianismo es una forma de la herejía trinitaria del modalismo, que defiende una manera de concebir la Trinidad, muy difundida en los primeros siglos que Dios es una única persona divina y los nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo sólo son diversas formas de manifestación que ella tiene; meros nombres, distintas formas de revelarse la única persona de Dios (acentuando la unidad de la realidad divina frente a concepciones que fomentaban el politeísmo). Fueron posiciones muy extendidas inicialmente, condenadas por los teólogos y corregidas por los papas, si bien con la dificultad añadida de que se origina en un momento de todavía mucha inmadurez conceptual para fijar los misterios de fe en materia trinitaria y cristológica. De hecho, estas controversias favorecerían el progreso teológico en materia sobre la Trinidad.

[103] A. Ibañez Ibañez, "Arrio, arrianismo", en *Gran Enciclopedia Rialp,* Rialp, Madrid, 1991: arrianismo (que toma nombre del sacerdote del siglo IV, Arrio) es una herejía muy extendida y condenada por el Primer Concilio de Nicea. Defiende varias tesis que implican un gradación en el seno de la Trinidad, por ejemplo, que Dios existió antes que el Hijo (que llega a ser en el tiempo, cuando fue engendrado), de otro modo la multiplicidad sería la destrucción de la unidad de Dios, y haciendo depender el dogma de una verdad filosófica racionaly cercano al emanacionismo plotiniano. Cfr. J. A. Sayés, *Jesucristo, ser y persona,* p. 19.

[104] *Concilium Nicaenum I Documenta,* ""Iesum Christum filium dei, natum de patre, hoc est de substantia patris, deum de deo, lumen de lumine, deum verum de deo vero, natum non factum, unius substantiae cum patre, quod Graeci dicunt homousion".

[105] Cfr. A. Milano, *Persona in teologia,* p. 110: es la epístola que Atanasio escribió en el año 362 para informar a los habitantes de Antioquia del concilio de Alejandría. Entre otros asuntos de gobierno eclesial y tras la adhesión al símbolo niceno, se encuentras varias explicaciones referidas al carácter divino del Espíritu Santo (tercera persona) y a la existencia en Cristo de un alma humana. También se consideró cómo ha de comprenderse el término *hipóstasis*, rechazando la interpretación de Sabelio y evitando afirmar tres naturalezas en Dios. Puede consultarse también de San Atanasio sus discursos contra los arrianos en los que defiende la Trinidad y la realidad de la divinidad de Cristo; cfr. Atanasio de Alejandría, *Discursos contra los Arrianos,* introducción, traducción y notas de I. de Ribera Martín, Ciudad Nueva D.L., Madrid, 2010.

[106] Según J. I. Saranyana, *La filosofía medieval,* p. 58, tras el Concilio de Nicea la situación fue la siguiente: "Desde el 313, hasta su fallecimiento en el 337, el emperador Constantino el Grande tomó una serie de medidas de apoyo a la causa cristiana […]. Los distintos decretos y disposiciones se conocen con el nombre genérico de Edicto de Milán. En un clima de paz, y a partir de la sanción conciliar del dogma de la consubstancialidad del Padre y el Hijo (Concilio Ecuménico de Nicea, 325), el pensamiento cristiano se orientó cada vez más hacia la fundamentación positiva y especulativa de la Revelación. Así surgió la Edad de Oro de la Patrística, cuyas principales figuras en Oriente fueron: San Basilio (hacia 330-379), San Gregorio Nacianceno (329-389), íntimo amigo del anterior, San Gregorio Niseno (hacia 333-395), hermano de Basilio, y San Atanasio (295-373). Los tres primeros se adscriben a la Escuela de Cesarea de Capadocia. El cuarto, a la Escuela de Alejandría. En Occidente destacaron San Ambrosio de Milán (339-379), San Jerónimo (347-419) y San Agustín (354-430)". Sobre el Sínodo de Alejandría, una presentación en J. A. Sayés, *Jesucristo, ser y persona,* p. 19.

[107] J. A. Sayés, *Jesucristo, ser y persona,* p. 20, citando *Orationes,* 21, 35; PG 35, 1124-1125.

[108] San Gregorio Nacianceno, *Los cinco discursos teológicos,* introducción, traducción y notas de J. R. Díaz Sánchez-Cid, Ciudad Nueva, Madrid, 1995; *Discurso 31,* nº 9, p. 230.

[109] San Jerónimo, *Epistola ad Damasum,* ep. 15, nº 3 (PL 22, 356-357), en *Cartas de San Jerónimo. I,* edición bilingüe, Editorial Católica, Madrid, 1962, p. 86.

[110] San Jerónimo, *A Dámaso,* nº 4 en *Cartas de San Jerónimo. I,* pp. 86-87.

[111] Las azarosas situaciones biográficas de estos primeros Padres de la Iglesia muestran el grado de complejidad provocados por los disidentes, por ejemplo arrianos, no sólo en una perspectiva religiosa o filosófica sino también en cuanto a la ordenación eclesiástica, civil y política de su tiempo.

[112] San Basilio, *Letters. 1, (1-185),* The Catholic University of America Press, Washintong, 1965, Carta 38 a San Gregorio, p. 85.

[113] En este caso, la *ousía* es lo que es *común* a varios individuos de la misma especie, lo que todos poseen por igual (su naturaleza) pero sin distinguir a ninguno en particular. La existencia de la *ousía* sólo sería posible si se la completara con los caracteres individuantes (llamados *idiotetes, idiómata*) que hacen de tal realidad algo *particular y diferenciado*.

[114] J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino*, p. 44. Esos caracteres individuantes (*idiomata*) hacen de la *ousía* una *hipóstasis*, son los que concretan a una persona.

[115] San Basilio, *Letters. 1,* p. 86. Hay un riesgo en usar el término *persona,* primero, en cuanto su significado connotaba una expresión o manifestación; el segundo, el riesgo de sabelianismo o de confusión con sus tesis.

[116] San Basilio, *Letters. 1,* p. 87.

[117] San Basilio, *El Espíritu Santo,* Ciudad Nueva, D.L., Madrid, 1996. El enemigo a batir es, nuevamente, el arrianismo; es significativo que no quiera definir al Hijo como *homoousion* (de igual sustancia) que el Padre, e introduce la expresión: semejante en esencia al Padre; cfr. p. 22.

[118] San Ambrosio de Milán, *Sobre la fe,* Ciudad Nueva, D.L., Madrid, 2009; en II, 8, 69.

[119] San Ambrosio de Milán, *Sobre la fe,* II, 3, 33, p. 104. También en I, 1, 6, p. 49: frente al arrianismo que negaba la divinidad ontológica del Hijo, con distinta naturaleza, y el sabelianismo: "El Padre y el Hijo son uno mismo", de manera que "la plenitud de la divinidad reside en el Padre, y la plenitud de la divinidad está en el Hijo, ahora bien, la divinidad no es distinta, sino una sola, no es algo confuso lo que es una sola cosa, ni es múltiple lo que es igual"; I, 2, 17.

[120] Cfr. Teodoreto de Ciro, *Historia Ecclesiastica,* V, 11, Sources Chretiennes, nº 530, Cerf, Paris, 2009, p. 371.

[121] Teodoreto de Ciro, *Historia Ecclesiastica,* V, 11, p. 371. Se refiere fundamentalmente a pneumatómacos, que negaban la divinidad del Espíritu Santo, o a los arrianos, y en particular a Eunomio.

[122] A. Milano, *Persona in teologia,* p. 140.

[123] J. A. Sayés, *Jesucristo, ser y persona,* p. 39.

[124] San Agustín, *De Trinitate,* V, 6 (PL 42, 914). Cfr. también *De Trinitate,* V, 9; VII, 4; VII, 6, 11, etc.

[125] Cfr. por ejemplo, según señala Culleton (A. Culleton, "Tres aportes al concepto de persona", p. 64 ss.) la crítica y superación de Ricardo a Boecio, realizada en su *De Trinitate,* pues allí se centra en la crítica a la noción de sustancia boeciana (o a la determinación de la sustancia por la confluencia de propiedades personales) para centrar su definición en la noción de *existencia,* en la que por un lado tiene un *sistere,* un consistir individual con cualidad propia, y a la vez es *ex-* una relación de origen con la que está en relación; así la existencia es al mismo tiempo común e incomunicable, apoyándose la propiedad personal de relacionalidad sobre lo incomunicable e individual. La persona, concluye (p. 66) no es una naturaleza racional sino aquello en lo que la naturaleza racional existe.

[126] Cfr., por ejemplo, G. Pons, *La Trinidad: en los Padres de la Iglesia,* Ciudad Nueva, Madrid, 1999.

[127] M. Richard, "L'introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'incarnation", *Mélanges de Science Religieuse,* 1945 (21), pp. 5-32 (fundamentalmente, siglo IV), pp. 243-270.

[128] En este repaso no incluiremos a San Agustín y a otros autores de los que el propio texto de Pedro Lombardo ofrece detallados y seguidos testimonios a lo largo de esta primera parte del libro III. Es, por tanto, un breve apunte al que el propio texto lombardiano completará.

[129] En concreto, para la escuela de Antioquia, el interés se encuentra en defender la humanidad de Cristo; para la de Alejandría, defender la divinidad de Cristo; J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino*, p. 41.

[130] En el Concilio de Calcedonia se consagraría el término *hipóstasis* para explicar la unión (por ejemplo, apoyándose en autores como Proclo y Flaviano). Proclo, arzobispo de Constantinopla, formula en su *Sermo de dogmate incarnationis* que se trata de dos naturalezas en una hypostasis*,* "No hay más que un hijo, pues las naturalezas no están divididas en dos hipóstasis, sino […] en una". Es la hipóstasis del Verbo. Por su parte Flaviano: sucesor de Proclo afirma "Confesamos que Cristo es de dos naturalezas después de la encarnación, en una hipóstasis y en una persona".

[131] Atanasio, *Discursos contra los arrianos,* Ciudad Nueva D.L., Madrid, 2010; III, 25, pp. 295 ss.

[132] Atanasio, *Discursos contra los arrianos,* III, 31, pp. 302-303. Y los padecimientos son del Logos, porque era su cuerpo, no*de otro,* cfr. 32, p. 304; es la razón de que sea posible la redención, 33, p. 306. No obstante, la expresión que utiliza es *revestirse de un cuerpo*.

[133] Atanasio, *La encarnación del Verbo,* Ciudad Nueva D.L., Madrid, 1989.

[134] M. Richard, "L'introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'incarnation", p. 17 (previamente el autor ha considerado los textos de Apolinar de Laodicea, San Epifanio y Diodoro de Tarso).

[135] M. Richard, "L'introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'incarnation", p. 18; se ejemplifica cómo al explicar la concepción virginal apela a un Espíritu vivificador (el Logos) con una potencia superior que vivifica el cuerpo o la materia proporcionada por la Virgen en lugar de la potencia vivificadora del alma humana en el caso de otras personas. De ahí (p. 19) la insistencia de San Gregorio de hablar de un "hombre nuevo".

[136] M. Richard, "L'introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'incarnation", p. 20.

[137] Ambrosio de Milán, *El misterio de la encarnación del Señor,* Ciudad Nueva D.L., Madrid, 2005, IV, 35 ss., p. 41 ss.

[138] Ambrosio de Milán, *El misterio de la encarnación del Señor,* VI, 46-47, pp. 46-47.

[139] Ambrosio de Milán, *El misterio de la encarnación del Señor,* VI, 49, p. 47.

[140] Ambrosio de Milán, *El misterio de la encarnación del Señor,* VII, 63, p. 54.

[141] Ambrosio de Milán, *El misterio de la encarnación del Señor,* VII, 65, p. 55.

[142] Ambrosio de Milán, *El misterio de la encarnación del Señor,* VII, 77-78, p. 60.

[143] J. A. Sayés, *Jesucristo, ser y persona,* p. 24.

[144] Teodoro de Mopsuestia, *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli commentarii*, the latin version with the Greek fragments, with an introduction notes and indices by H. B. Swete, Cambridge University Press, Cambridge, 1882, vol. II, Appendix A: "Fragments of the dogmatic works of Theodore", *De incarnatione,* pp. 290-323. Cfr. también la nueva edición: *Theodor von Mopsuestia De incarnatione,* T. Jansen (ed.), Walter de Gruyter, Berlin, 2009, pp. 234-323. Las teorías de Teodoro han

llegado muy fragmentarias y mezcladas con añadidos posteriores; para algunos, la condena de Teodoro tras su fallecimiento,

[145] Teodoro de Mopsuestia, *De incarnatione,* II, p. 291.

[146] Teodoro de Mopsuestia, *De incarnatione,* II, p. 292.

[147] Teodoro de Mopsuestia, *De incarnatione,* V, p. 292. En J. A. Sayés, *Jesucristo, ser y persona,* pp. 24-25 se dice que Verbo y hombre son dos naturalezas distintas hasta la unión, por separado cada una tiene su propia hipóstasis, unidas sólo son una persona y una hipóstasis; en cuanto la humanidad ha sido unida al verbo, no hay dos hypostaseis. La hipóstasis no es unión de dos naturalezas, sino algo que trasciende las dos naturalezas. Falta el concepto adecuado de persona.

[148] Cirilo de Alejandría, *¿Por qué Cristo es uno?,* Ciudad Nueva D.L., Madrid, 1991, p. 32.

[149] Cirilo de Alejandría, *¿Por qué Cristo es uno?,* p. 44. Cirilo, según J. A. Sayés (*Jesucristo, ser y persona,* p. 30): "Atribuye la unidad de Cristo al terreno de lo personal y posee la noción de persona como sujeto de unión y de atribución de los idiomas", pues afirma dos naturalezas y una hipóstasis.

[150] León I, Papa, cfr. "Introducción" a León Magno, *Cartas cristológicas,* Ciudad Nueva D.L., Madrid, 1999, pp. 13 ss., sobre la vida y obra del papa León I; cfr. también: J. A. Sayés, *Jesucristo, ser y persona,* p. 33.

[151] El docetismo es una posición herética que niega que Jesucristo haya sido verdadero hombre, con un cuerpo semejante al nuestro, con lo que todo lo que narran los evangelios sería ilusión, apariencia, un ropaje accidental (tanto el nacimiento como la pasión, muerte y resurrección). Fue una posición asociada a las corrientes gnósticas de primeros siglos del cristianismo (incluso queda reflejada en el evangelio y las epístolas de San Juan; una forma concreta es el maniqueísmo. Cfr. P. Tineo Tineo, "Docetismo", en *Gran Enciclopedia Rialp,* Rialp, Madrid, 1991.

[152] Cfr. León Magno, *Tomus ad Flavianum,* carta 28, en *Cartas cristológicas,* pp. 110-134. Cfr. J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino*, p. 56.

[153] León Magno, *Tomus ad Flavianum,* 3, p. 118.

[154] León Magno, *Tomus ad Flavianum,* 3, p. 120. En ese sentido en *Sermones,* 23 (PL 54, col. 200A): "Hic enim mirabilis sacrae Virginia partus, vere humanam tereque divinam unam edidit prole personam, quia non ita proprietates suas tenuit utraque substantia, ut personarum in eis possit esse discretio".

[155] León Magno, *Tomus ad Flavianum,* 3, p. 117.

[156] León Magno, *Tomus ad Flavianum,* 4, p. 124.

[157] De hecho, según señala en editor de *Tomus ad Flavianum* de León Magno, en *Cartas cristológicas* (citadas), la misma definición de León Magno "salvado lo específico de una y otra naturaleza divina y humana y uniéndose a una única persona", p. 117; es recogida en la *Definición de Calcedonia,* p. 117n. Ver, además, J. A. Sayés, *Jesucristo, ser y persona,* pp. 34-35.

[158] *Definición de Calcedonia* , en: Dz 148, tomado de León Magno, *Cartas Cristológicas,* pp. 254-255.

[159] Cfr. J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino*, pp. 52 ss. Esto significaría que la unión de alma y cuerpo más que a nivel sustancial (de corte aristotélico) es vista desde una consideración instrumental, por influencia del neoplatonismo; cfr. para Boecio, pp. 62 ss.

[160] Son muy abundantes los trabajos sobre la noción de persona en Boecio, por ejemplo: M. Nédoncelle, "Les variations de Boèce sur la personne", *Revue des Sciences Religieuses*, 1965 (39), pp. 201-238; A. Culleton, "Tres aportes al concepto de persona: Boecio (substancia), Ricardo de San Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad)", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2010 (17), pp. 59-71; E. Dussel, "La doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica", *Sapientia,* 1967 (22), pp. 101-126; cfr. también los libros: J. A. Sayés, *Jesucristo, ser y persona,* p. 41 ss.; J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino*.

[161] Para evitar el error de Nestorio (que afirma que hay dos naturalezas, luego dos personas) y Eutiques (que defiende la existencia de una única naturaleza íntegra y por tanto una sola persona) afirma que "el ser de Cristo es uno. Pero si ello es así, es preciso que en Cristo no haya más que una persona"; y al mismo tiempo es Dios y hombre "Hay en él una doble naturaleza y una doble sustancia, porque es hombre y Dios: y una persona, porque el mismo es hombre y es Dios"Boecio, *Liber de persona et duabus naturis,* 4 (PL 64, 1352B). No hay un desarrollo técnico de qué significa ser dos sustancias y un único ser, una única persona.

[162] A. M. S. Boecio, *Liber de persona et duabus naturas* (PL 64, 1337-1354; aquí 1338-1339): "Meministi enim, cum in Concilio legeretur epistola recitatum Eutychianos ex duabus naturis Christum constituere confiteri, in duabus negare" "Te acuerdas que, cuando se leyó la carta en la asamblea [*Concilio*], se declaró que los eutiquianos confesaban que el Cristo consistía *de* dos naturalezas, pero negaban que consistía *en* dos naturalezas; y que los católicos admitían ambas afirmaciones". Hay traducción castellana en *Cinco opúsculos teológicos, Opuscula sacra,* textos traducidos y anotados por J.

Picasso Muñoz, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2002, p. 79.

[163] Boecio, *Liber de persona et duabus naturis,* 3 (PL 64, 1344C; trad. p. 90). Con la diferencia que los griegos (añade poco después) no emplean *hipóstasis* para los animales irracionales, porque el término griego se aplica sólo a los mejores.

[164] Los cuatro sentidos de naturaleza que Boecio incluye en el *Liber de persona et duabus naturis,* 1 (PL 64, 1341B-1342C; trad. pp. 82-84) se resumen en: (a) todas aquellas cosas que pueden ser captadas por el intelecto de alguna manera, sean sustancia o accidentes, *toda naturaleza es*; (b) naturaleza es aquello que puede actuar o padecer, es *supuesto* (sean sustancias corpóreas e incorpóreas); (c) las realidades corpóreas en composición hilemórfica que son principio de acción; y (d), una forma o diferencia específica de cualquier realidad. Cfr. también, abreviadamente, J. A. Sayés, *Jesucristo, ser y persona,* p. 43.

[165] Boecio, *Liber de persona et duabus naturis,* 3 (PL 64, 1343D; trad. pp. 86-87).

[166] Boecio, *Liber de persona et duabus naturis,* 3 (PL 64, 1344A; trad. p. 88).

[167] Boecio, *Liber de persona et duabus naturis,* 3 (PL 64, 1344B; trad. p. 88): "Essentia in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant".

[168] Boecio, *Liber de persona et duabus naturis,* 3 (PL 64, 1344B; trad. p. 88).

[169] Boecio, *Liber de persona et duabus naturis,* 3 (PL 64, 1344B; trad. p. 89).

[170] Boecio, *Liber de persona et duabus naturis,* 3 (PL 64, 1344B; trad. p. 89).

[171] Frente a Nestorio que defendía la existencia de dos naturalezas y personas en Cristo; cfr. *Liber de persona et duabus naturis,* 4 (PL 64, 1345B y ss.; trad. p. 91 y ss.).

[172] Boecio en este lugar (*Liber de persona et duabus naturis,* 3; PL 64, 1345A-B; trad. pp. 90-91) aplica la distinción a la Trinidad de la que afirma que hay esencia y subsistencia, pero tres hipóstasis, tres sustancias o tres personas, con el problema de que la Iglesia prohíbe hablar de tres sustancias en Dios.

[173] Dice más adelante (Boecio, *Liber de persona et duabus naturis,* 4; PL 64, 1347A; trad. p. 94) que la sustancia de Dios y la del hombre son completamente distintas, mucho más de lo que son por ejemplo el hombre y el buey, que al menos comparten género y en universal.

[174] Boecio, *Liber de persona et duabus naturis,* 4 (PL 64, 1346A; trad. p. 92).

[175] Boecio, *Liber de persona et duabus naturis,* 6 (PL 64, 1350D; trad. p. 101); 7 (PL 64, 1351B; trad. p. 102).

[176] B. Castilla, *La noción de persona,* p. 33.

[177] J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino*, p. 64 y p. 68, en particular en los comentarios a Aristóteles, dando a la persona un contenido metafísico en la línea del acto; Boecio, afirma, intenta articular una proyección aristotélica, vertical, con otra neoplatónica, horizontal. Así A. Culleton, "Tres aportes al concepto de persona", p. 63;

[178] Pedro Lombardo, *Sententiae,* I/2, pp. 49-52 (cito por la traducción castellana).

[179] Pedro Lombardo, *Sententiae,* I/2, p. 47.

[180] Pedro Lombardo, *Sententiae,* I/2, p. 48.

[181] Pedro Lombardo, *Sententiae,* I/2, p. 48: "*Se resuelve.*– 'Porque queremos conservar un solo vocablo para este significado con el que se conoce la Trinidad, y para no pasar por alto completamente al que pregunta qué significa tres, cuando manifestamos que son tres'. 'Por consiguiente, cuando se pregunta, «qué significa tres» –como dice San Agustín, en el libro V *De Trinitate* (9, 10)– debemos reconocer que el lenguaje humano padece gran escasez de términos. Se ha dicho, sin embargo, «tres personas», no tanto para manifestar personas, como para no pasarlas por alto totalmente'. Pues, la eminencia de una realidad inefable no puede explicarse con ese término. He aquí, pues, que muestra la necesidad por la que se dice *personas* en plural, a saber, para que respondamos con un único nombre a quienes desean saber sobre las tres".

[182] Pedro Lombardo, *Sententiae,* III/1, como puede verse en el Índice, toda esta parte de un modo u otro aborda la realidad y las implicaciones de la unidad de Cristo y su doble naturaleza, y cómo afecta esta doble atribución y cómo se relacionan ambas.

[183] Pedro Lombardo, *Sententiae,* III/1, d. 2, c. 1.

[184] Pedro Lombardo, *Sententiae,* III/1, d. 2, c. 1: "un concepto diferente cuando se nombra la naturaleza humana en Cristo y cuando se habla de una sola naturaleza de todos los hombres"; la segunda "no considerando el concepto de alma y cuerpo", "ya que son muchas las personas de los hombres, todos toman el mismo concepto de naturaleza –pues todos están compuestos de alma y cuerpo y todos participan de la naturaleza del alma y poseen la substancia del cuerpo–, decimos que hay una sola naturaleza para la especie común de muchas personas diferentes", la primera, "Cristo, de la divinidad y la humanidad, en la divinidad y la humanidad es Dios perfecto y hombre perfecto" (*De fide,* III, 3).

[185] Pedro Lombardo, *Sententiae,* III/1, d. 2, c. 1.

[186] Pedro Lombardo, *Sententiae,* III/1, d. 5, c. 1.

[187] Pedro Lombardo, *Sententiae,* III/1, d. 5, c. 1.

[188] Pedro Lombardo, *Sententiae,* III/1, d. 5, c. 3.

[189] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* en dos lugares: I/2, d. 23 ("El nombre de persona: su adecuación a lo uno y a lo múltiple"), en particular el artículo 1: "Si son nombres sinónimos la sustancia, la subsistencia, la esencia y la persona, dichos de Dios" y artículo 2: "Si el nombre de persona se dice propiamente de Dios" y 3: "Si la persona significa la sustancia"; la d. 24: "Los nombres que implican en Dios unidad o número o distinción"; la d. 25: "Los nombres que designan pluralidad se aplican a las personas" (donde discute la definición de Boecio); d. 26: "Las propiedades 'personales' de las personas"; d. 27: "Los nombres que designan propiedades absolutas de las personas"; d. 28: "Las propiedades 'no personales' de las personas; d. 29: "La propiedad de 'principio' puede convenir a dos personas"; d. 30: "Los nombres que convienen a las personas en el tiempo"; d. 31: "Propiedades que convienen por apropiación y no por total propiedad"; d. 32: "El amor del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo"; d. 33: "Identificación de las propiedades con las personas y la esencia"; d. 34: "Identificación de la esencia y de los atributos con las personas", de ellos, seleccionando, la 23, 25 y 26; y en el presente texto: III/1, d. 1-d. 22, y en particular, la d. 2, d. 4, d. 5 y d. 6.

[190] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q. 29-q. 43; pp. 48 y ss.; III, q. 1-q. 59. Para las referencias al tema de la persona, puede verse el *Thomas-Lexicon* de L. Schütz, en la edición digital preparada por E. Alarcón, Universidad de Navarra, Pamplona, 2006 (www.corpusthomisticum.org/tl.html).

[191] Tomás de Aquino, *De potentia Dei,* q. 8 y q. 9; *Compendium Theologiae,* I, c. 50-67; c. 202-212; *Quodlibetales,* quod. VI, *Contra Gentes,* IV, c. 27-55.

[192] Cronológicamente, siguiendo a J. A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought, and Works,* Blackwell, Oxford, 1974; trad. cast. *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994, y a J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino* (el segundo incorpora algunas correcciones) el *Comentario a las sentencias* se habrían redactado entre 1252-56; posteriormente se data el *Contra Gentes* (1259-61) y *De potentia Dei* (1265-66) así como el *Compendium,* principalmente la redacción de la cuestión sobre el Verbo Encarnado (tanto en la *Summa,* parte III, como en el tratado *De unione Verbi Incarnati* y el *Quodlibeto* VI) se encuentran alrededor de 1272.

[193] Cfr. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 23-d. 34; *Contra Gentes,* IV, c. 1-26; *Compendium Theologiae,* I, c. 50-67; *Summa Theologiae,* I, q. 27-

q. 43.

[194] Así se articula por lo general con pocas variantes; en *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 23 primero explica los términos sustancia, subsistencia, esencia y persona en Dios (a. 1) para después aplicar dicho nombre a Dios (a. 2) y lo que significa en Dios (a. 3 y a. 4) añadiendo (d. 25) la definición de persona (si es apropiada la definición de Boecio); en *De potentia,* al esquema del *Comentario a las Sentencias* (q. 9, a. 1; a. 3-a. 6) incorpora, como en la *Summa* una cuestión titulada *Quid sit persona* (a. 2), *Qué es persona*. En *Contra Gentes* y el *Compendium* va en cambio respondiendo a distintos problemas sobre la unidad en Dios y distinción de personas.

[195] A. M. S. Boecio, *Liber de persona et duabus naturis* (PL 64, 1337-1354); traducción castellana en *Cinco opúsculos teológicos, Opuscula sacra,* textos traducidos y anotados por J. Picasso Muñoz, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2002.

[196] S. Fuster Perelló, en la edición castellana de Tomás de Aquino, *Suma de teología,* vol. I, pp. 320-321, nota b. Allí hace referencia a las dos definiciones que el Aquinate conoce y respecto a las cuales prefiere (para completarla o afinarla con importantes precisiones) la definición de Boecio: esto es así desde los comienzos de su enseñanza, desde el texto del *Comentario a las Sentencias* hasta su obra más madura, la *Summa Theologiae*.

[197] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias*, I/2, d. 25, q. 1, a. 1, pp. 103-109.

[198] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias*, I/2, d. 25, q. 1, a. 1, p. 105.

[199] Tomás de Aquino, *De potentia Dei*, q. 9, a. 2, co.

[200] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q. 29, a. 1, co (p. 322, de la edición citada).

[201] E. Reinhardt, "La metafísica de la persona en Ricardo de San Víctor", p. 212: "la obra teológica de mayor contenido filosófico y que refleja más claramente su maestría especulativa […], escrito hacia el final de su vida, muy probablemente después de 1162, en la época en que Ricardo fue prior de San Víctor. En esta obra se encuentra el mayor caudal filosófico y es donde queda expuesta del modo más completo la noción de persona".

[202] Ricardo de San Víctor, *De Trinitate,* IV, 22 (PL 196, 945B-D). Cfr. al respecto: E. Reinhardt, "La metafísica de la persona en Ricardo de San Víctor", en M. J. Soto-Bruna (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 210-230.

[203] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 23, q. 1, a. 2, ad3, p. 60: "En Dios, nada es puesto debajo de algo según la realidad, sino sólo según el modo de entender, en cuanto que se entiende que subestá o está bajo una propiedad, ya personal, ya esencial, en la medida en que se llama sustancia; y se entiende que está debajo [*esse sub*], en la medida en que se dice subsistencia. Sin embargo, dado que, según la realidad, nada hay en Dios bajo otra cosa, precisamente por esto Ricardo de San Víctor (*De Trin.,* IV, 20), al querer hablar con propiedad, dice que las personas divinas no subsisten, sino que existen [*non subsistunt sed existunt*]: en cuanto que se distinguen por sus propiedades de origen, según las cuales una es por otra, sin sub-ponerse a modo de sujeto [*non supponuntur ad modum subjecti*]; por eso dice que las personas divinas no son subsistencias, sino existencias", y en el a. 4 cuando indica que persona a *sustancia* añade algo "con-significado"; p. 68.

[204] Dice E. Reinhardt, "La metafísica de la persona en Ricardo de San Víctor", p. 215: "busca una noción de persona que se adecue lo más posible al misterio trinitario. Lo hace con sus propios recursos y de forma original, a partir de la tradición teológica y filosófica de que dispone. Sólo cuando ha alcanzado un resultado aceptable, examina la definición tradicional de Boecio y su aplicabilidad a toda persona, tanto en el orden increado como en el creado, y le contrapone su propio modo de entender el término".

[205] J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino,* pp. 119ss.

[206] E. Reinhardt, "La metafísica de la persona en Ricardo de San Víctor", p. 216.

[207] J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino,* p. 121. En la línea de Ricardo de San Víctor proseguirán gran parte de los autores franciscanos, como Alejandro de Hales, Duns Escoto, San Buenaventura, etc.

[208] Ricardo de San Víctor, *De Trinitate,* IV, 6 (PL 196, 934A-C).

[209] Ricardo de San Víctor, *De Trinitate,* IV, 6 (PL 196, 934C).

[210] E. Reinhardt, "La metafísica de la persona en Ricardo de San Víctor", p. 216, menciona la ambigua concepción de *substantia* entre los coetáneos de Ricardo de San Víctor.

[211] Ricardo de San Víctor, *De Trinitate,* IV, 7 (PL 196, 934C-935B). Cfr. E. Reinhardt, "La metafísica de la persona en Ricardo de San Víctor", p. 221: "sustancia y persona no son lo mismo, porque el término 'sustancia' corresponde a la pregunta por una propiedad común o la naturaleza (*quid*), mientras que 'persona' corresponde a la pregunta por una propiedad singular o la identidad de alguien (*quis*). De esta explicación se desprende que Ricardo desplaza la noción de sustancia hacia la esencia, aunque sin sustraerle la referencia al ser (*esse*)".

[212] Ricardo de San Víctor, *De Trinitate,* IV, 10 (PL 196, 936D): "nec pluralitas substantiarum ibi dividit unitatem personae, nec pluratlitas personarum hic dissolvit unitatem substantiae".

[213] Ricardo de San Víctor, *De Trinitate,* IV, 11 (PL 196, 937A).

[214] Ricardo de San Víctor, *De Trinitate,* IV, 12 (PL 196, 937C): "Possumus autem sub nomine existentiae utramque considerationem subintelligere, tam illam scilicet quae pertinet ad rationem essentiae, quam scilicet illam quae pertinet ad rationem obtinentiae. Tam illam, inquam, in qua quaeritur quale quid sit de quolibet, antequam illam in qua quaeritur unde habeas esse".

[215] E. Reinhardt, "La metafísica de la persona en Ricardo de San Víctor", p. 224: "En este contexto, Ricardo hace una afirmación metafísica importante, inspirada precisamente en Boecio: en las criaturas es diferente lo que son y el ser que tienen, mientras que en Dios ambos aspectos se identifican".

[216] J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino,* p. 121; precisa el autor, no obstante que "Sin embargo, el 'tener' adquiere aquí el sentido de un 'proceder de' (*esse ex*) y no de un 'ser para' (*esse ad*), que es como Tomás de Aquino entenderá las relaciones trinitarias".

[217] E. Reinhardt, "La metafísica de la persona en Ricardo de San Víctor", p. 217.

[218] Ricardo de San Víctor, *De Trinitate,* IV, 12 (PL 196, 937D).

[219] E. Reinhardt, "La metafísica de la persona en Ricardo de San Víctor", p. 217: "La existencia, en cuanto designa un ser sustancial y un origen, se refiere a toda sustancia. Ahora bien, se puede distinguir una existencia general y una especial. La primera –la general– se puede entender de dos maneras: la que es común a todas las sustancias, y la que es común a todas las sustancias racionales y sólo a ellas. La segunda –o existencia especial– es común a los ángeles o a los hombres, respectivamente. Estas existencias, distribuidas según géneros y especies, se excluyen todas en el caso de Dios, ya que las trasciende y el significado de existencia viene dado por la naturaleza divina. Una vez negadas en Dios las divisiones categoriales propias del orden creado, aplica el término existencia nuevamente a Dios. Como sabemos por la fe, en la naturaleza divina encontramos tanto la existencia común a varios como la que conviene a cada una de las Personas y es, por tanto, incomunicable; pero al afirmar que es incomunicable, se excluye la existencia común. Por tanto, la persona divina se puede expresar como *divinae naturae incommunicabilis existentia*"; cfr. Ricardo de San-Víctor, *De Trinitate*, IV, c. 22 (PL 196, 945C).

[220] Ricardo de San Víctor, *De Trinitate,* IV, 13 (PL 196, 938B-C). Atendiendo por

ejemplo a la creación, propagación, generación, diferenciando tanto las personas divinas, como las realidades angélicas y las humanas. Así (IV, 15; PL 196, 939B-D) las realidades divinas o existencias divinas se diferencian sólo en la relación de origen; no en naturaleza o sustancia, de manera que la existencia es lo común, considerada como tener el ser sustancial, y al mismo tiempo lo incomunicable, cuando se refiere a la relación de origen (al seno de la Trinidad) e incomunicable de toda otra realidad por cuanto tiene el ser por sí misma (y no por otra, como en lo creado) (cfr. cap. 16, 17, 18, en la distinción de existencias en un mismo ser, que permite hablar de un misma substancia y distintas personas).

[221] "Es evidente que Ricardo no polemiza con Boecio ni rechaza su aportación, pero a la vista de la ambigüedad de la noción de sustancia en su tiempo busca una terminología lo más amplia posible y sin adherencias interpretativas, que sea capaz de significar la persona tanto en el ámbito creado como en el increado. Su aportación más importante al acervo filosófico es, sin duda, la noción de existencia, que es preciso entender en su contexto, porque es distinta de la que encontramos en el pensamiento plenomedieval, por ejemplo en Tomás de Aquino, y también difiere del significado que adquiere el término en la modernidad"; E. Reinhardt, "La metafísica de la persona en Ricardo de San Víctor", p. 220.

[222] Ricardo de San Víctor, *De Trinitate,* IV, 21 (PL 196, 944D-945B). Por eso "no hay inconveniente en decir que es verdad que cualquier persona creada es substancia individual de naturaleza racional"; IV, 23 (PL 196, 946A) mientras que la persona increada es "existencia individual de naturaleza racional", con lo que manteniendo la validez de la definición de Boecio, pero sólo en el ámbito de la persona creada se propone que el nombre de existencia significa el ser substancial de modo superior, no porque en la sustancia haya un *sub-estar* en la inhesión, sino porque lo que es, lo que *consiste* consiste en sí mismo. Cfr. al respecto también los capítulos 21, 22, 23, ; y E. Reinhardt, "La metafísica de la persona en Ricardo de San Víctor", p. 218: "Ricardo aprueba la definición boeciana en el orden creado, pero no le parece apta para Dios. No obstante prefiere el término 'existencia' también para la persona creada, porque le permite incluir a Dios en su 'descripción' de persona"; cfr. p. 219 ss., donde la autora menciona otra propuesta para caracterizar la persona desde la noción de "propiedad singular".

[223] E. Reinhardt, "La metafísica de la persona en Ricardo de San Víctor", p. 220 ss. Afirma la autora que si bien la posición de Ricardo avanza en una comprensión también metafísica, la noción de *existencia* es diferente a la desarrollada por Tomás de Aquino, y además el desarrollo especulativo habría permitido deshacer parte de la ambigüedad que movieron a Hugo y Ricardo de San Víctor a proponer una alternativa a la definición de Boecio. La autora detalla, por otro lado, los numerosos lugares en que Santo Tomás menciona (al respecto) la obra y el pensamiento de Ricardo de San Víctor, por lo que esta conclusión parece ser la más oportuna. Además, podría añadirse que

Boecio desarrolla su noción de persona en el contexto de una problemática filosófica (la articulación del individuo y el universal) y en particular cristológica, y no en el contexto de una problemática trinitaria, como es el caso de Ricardo: Z. Bara, "Comprensione di persona e concesión della Trinità nel medioevo", *Studia universitatis Babeş-Bolyai, Theologia catholica latina*, 2007 (52, 2), p. 39.

[224] S. Fuster Perelló, en la edición castellana de Tomás de Aquino, *Suma de teología,* vol. I, pp. 320-321, nota b. Allí hace referencia a una tercera definición que se encuentra en las *Sentencias* "conocida como 'definición de los Maestros', bastante en boga desde Alano de Lille (†1202)".

[225] La definición aparece atribuida siempre a un indefinido "quidam dicunt" en el *Comentario a las Sentencias,* "quidam definiunt personam" y "quibusdam dicitur", en la *Summa Theologiae,* un simple "dicitur" en *De potentia*. Las referencias en la obra de Tomás de Aquino a esta definición son: *In I Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 1, ob6; d. 26, q. 1, a. 2, ob3; d. 26, q. 2, a. 3, co; *Summa Theologiae,* I, q. 29, a. 3, ad2; III, q. 2, a. 3, co; *De potentia*, q. 8, a. 4, ad5; *De potentia*, q. 10, a. 1, ob7; *Contra errores Graecorum*, I, c. 2, co.; *De unione Verbi incarnate,* a. 1, ad17. También otros autores la atribuyen de manera vaga o bien Maestros de teología (como San Buenaventura en su *In I Sententiarum,* d. 23, a. 1, q. 1, co) o Pedro Auriol con un "aliqui dixerunt" (*In 1 Sententiarum,* d. 28, a. 4. Por lo visto no existe consenso sobre quién es el autor de dicha expresión; algunos lo atribuyen a Alejandro de Hales; otros como J. L. A. West ("Aquinas on Peter Lombard and the Metaphysical Status of Christ's Human Nature", *Gregorianum* , 2007 (88, 3), pp. 557-586) y R. Cross (*The Metaphysics of the Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p. 243) a Guillermo de Auxerre.

[226] Z. Bara, "Comprensione di persona e concesión della Trinità nel medioevo", p. 45. Para algunos autores contemporáneos, esta dignidad es la capacidad de autoposeerse, pertenecerse a sí mismo (R. Guardini, X. Zubiri), de ser *reduplicativamente suyo*, que explicita a un nivel radical en qué consiste la libertad humana.

[227] M. Lebech, *On the Problem of Human Dignity: A Hermeneutical and Phenomenological,* Königshausen & Neumann, Würzburg, 2009, pp. 197-198.

[228] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q. 29, a. 3, ad2.

[229] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q. 40, a. 3, ob1. La misma afirmación en *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 26, q. 1, a. 2, ob3.

[230] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q. 40, a. 3, co. La misma afirmación en *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 26, q. 1, a. 2, ad3.

[231] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q. 40, a. 3, co.

[232] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q. 40, a. 3, ad1: a saber, la propiedad que la distingue con respecto a la dignidad como diferencia consiste en la misma racionalidad que hace de esa hipóstasis *persona*.

[233] Tomás de Aquino se refiere siempre a la distinción de personas divinas en una misma *esencia divina*, así por ejemplo en *Comentario a las Sentencias,* I/1, d. 9, q. 2, a. 1, ad4: "la dignidad pertenece a lo absoluto, por eso, la misma dignidad hay en el Padre y en el Hijo"; y en d. 10, q. 1, a. 5, co: "en la constitución de las personas, hay que considerar tres cosas: que sea una relación de *origen*, que sea *propia* y que pertenezca a la *dignidad*. Ahora bien, la relación de origen en común implica estos dos aspectos: "aquello que es por otro" [*qui ab alio*] y "aquello por lo que el otro es" [*a quo alius*]. La expresión "aquello por lo que el otro es" pertenece, sin duda, a la dignidad, pero es común. Por lo que, para constituir la persona, es necesario que sea determinado por un modo especial de origen".

[234] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 26, q. 1, a. 1, co; continúa afirmando: "De esto queda claro que los cuatro nombres siguientes se conciertan entre sí: 'hipóstasis' indica lo subsistente distinto, sea del modo que fuere. 'Hipóstasis divina' indica lo subsistente distinto por la relación, ya que otra distinción no puede existir en Dios. 'Persona' indica lo distinto con distinción de una relación perteneciente a la dignidad o excelencia. 'Padre', en Dios, expresa lo subsistente distinto por la relación que pertenece a la dignidad que es la paternidad". Claro está, estamos hablando de la realidad divina en que la diferencia es constitutiva.

[235] En el *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 23, a. 1: pregunta si son sinónimos sustancia, la subsistencia, la esencia y la persona en cuanto términos atribuidos a Dios (*substantia, subsistentia, essentia, persona*); en *De potentia Dei,* q. 9, a. 2, en cambio, si lo son persona, esencia, subsistencia e hipóstasis (persona, *essentiam, subsistentiam, hypostasim*), y en *Summa Theologiae,* I, q. 29, a. 1, si son lo mismo hipóstasis, subsistencia y esencia (*hypostasis, subsistentia et essentia*).

[236] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 23, q. 1, a. 1, ad4: "El nombre de 'hipóstasis' entre los griegos tiene un sentido por la propiedad de la significación, y otro sentido por el uso. Pues por la propiedad de la significación, significa cualquier sustancia particular; sin embargo, por el uso, 'hipóstasis' es lo acomodado a las sustancias más nobles; por esto, los griegos utilizan el nombre de 'hipóstasis' del mismo modo a como nosotros usamos el nombre de 'persona': pero ese uso no se encuentra entre nosotros en el nombre de sustancia". O incluso, en ad5: "Entre nosotros, el nombre de 'sustancia' es equívoco. En efecto, algunas veces se utiliza en lugar de esencia, como cuando decimos que la definición significa la sustancia de la cosa. A veces se utiliza como el supuesto de la sustancia, como cuando decimos que Sócrates es una cierta sustancia.

Y, para evitar toda interpretación funesta, los santos no quisieron utilizar el nombre de sustancia por el de supuesto, como lo utilizaron los griegos; sino que lo cambiaron y pusieron 'subsistencia' que corresponde a 'hipóstasis'; y 'sustancia' que corresponde a 'usíosis'; a pesar de que la verdad del significado sea lo contrario; pues se preocuparon más de evitar los errores que de la propiedad de los nombres". Cfr. también *De potentia,* q. 9, a. 1, ob1, sobre la identificación de hipóstasis griega y persona latina; ob2: sobre la diferencia en el uso de hipóstasis (si es propia de la racional solamente, según los griegos, y para los latinos se aplica a todo individuo natural en el género de la sustancia).

[237] Para ello responde a las objeciones que identifican los términos, así en *De potentia,* q. 9, a. 1: donde responde a ocho argumentos en contra que afirman que son lo mismo persona, esencia subsistencia e hipóstasis.

[238] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 23, q. 1, a. 1, co.

[239] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 23, q. 1, a. 1, co.

[240] Tomás de Aquino, *De potentia,* q. 9, a. 1, co.

[241] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 23, q. 1, a. 1, co.

[242] Tomás de Aquino, *De potentia,* q. 9, a. 1, ob5 "subsistere nihil aliud est quam per se existere".

[243] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 23, q. 1, a. 1, co. También en ad2: "Subsistir indica dos cosas: el ser y el modo determinado de ser; y el ser absolutamente [*esse simpliciter*] sólo es propio de los individuos; pero la determinación del ser depende de la naturaleza o quididad del género o especie. Por ello, aunque los géneros y las especies no subsistan a no ser en los individuos, sin embargo, el subsistir les pertenece con toda propiedad y son denominados subsistencias; aunque también lo particular sea denominado subsistencia, pero en segundo término; como también las especies son denominadas sustancias, aunque sustancias segundas".

[244] Tomás de Aquino, *De potentia,* q. 9, a. 1, co. La diferencia sería significativa, afirma Tomás de Aquino, en el caso de las sustancias simples, en las que "no hay diferencia entre esencia y sujeto, porque no hay en ellos una materia individual que individúe una naturaleza común, ya que la misma esencia es en ellos subsistencia".

[245] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 23, q. 1, a. 1, ad1: "lo que está en el género de la sustancia puede llamarse 'usía', bien sea sustancia universal, bien sea particular".

[246] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 23, q. 1, a. 1, co.

[247] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 23, q. 1, a. 1, ad1: "lo que está en el género de la sustancia puede llamarse 'usía', bien sea sustancia universal, bien sea particular".

[248] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 23, q. 1, a. 1, ad3: "Se dice 'sustancia' [*substantia*] en cuanto 'está bajo' el accidente o bajo la naturaleza común".

[249] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 23, q. 1, a. 1, co.

[250] Cfr. Tomás de Aquino, *De potentia,* q. 9, a. 2, ad1.

[251] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 23, q. 1, a. 1, co.

[252] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 23, q. 1, a. 1, co. Aquí Santo Tomás vincula la etimología latina y griega de*persona*: "Y, según Boecio (en el texto citado, antes de la mitad), el nombre de 'persona' está tomado del verbo resonar [*personare*] puesto que, en las tragedias y en las comedias, los actores se ponían una máscara para representar al personaje cuyas gestas narraban recitando. De ahí sucede que entró en uso el llamar persona a cualquier individuo humano del cual pudiera hacerse una narración semejante; y, por eso también, se dice 'prósopon' en griego; palabra compuesta de 'pro' que significa *delante* y 'sopos' que significa *rostro*, ya que ponían las máscaras delante de sus rostros"

[253] Cfr. E. Forment, *Persona y modo substancial,* Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1983, pp. 10-23.

[254] Un muy completo e interesante trabajo al respecto, es el de I. Guiu, *Sobre el alma humana*, PPU, Barcelona, 1992 Cfr. también: J. Martínez Porcell, *Dios, persona y conocimiento. Cuestiones selectas de metafísica,* Balmes, Barcelona, 2008, p. 209; E. Martínez, "Vida personal y comunicación interpersonal. Consideraciones sobre la metafísica de la persona en Santo Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2006 (13).

[255] E. Forment, *Persona y modo substancial,* Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1983, pp. 10-23.

[256] Cfr. J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino,* Segunda Parte uno de los trabajos más completos que conozco al respecto; y como breve acercamiento y su rendimiento en el tema de la modalización personal: B. Castilla, *La noción de persona,* p. 33.

[257] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 23, q. 1, a. 1, co.

[258] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* I/2, d. 23, q. 1, a. 1, co.

[259] Temáticamente en las *Sententiae* se habrían propuesto tres teorías para abordar la Encarnación de Cristo que West denomina: la teoría del hombre-asumido, la teoría de la subsistencia (que es la que Tomás de Aquino defiende), y la teoría del *habitus*; cfr. J. L. A. West, "Aquinas on Peter Lombard", pp. 557-586. Sigo aquí su denominación y parte de su exposición. Fundamentalmente, y para no extendernos demasiado, nos centraremos en la distinción 6 del texto de Lombardo y el comentario tomista.

[260] Pedro Lombardo, *Sententiae,* III, d. 6, c. 2: "Unos dicen que en la Encarnación misma del Verbo, se constituyó un hombre de alma racional y carne humana, dado que todo verdadero hombre se constituye de estas dos. Aquel hombre comenzó a ser Dios –no en la naturaleza divina, sino en la persona del Verbo–, y Dios comenzó a ser aquel hombre. Conceden también que aquel hombre fue asumido por el Verbo y unido al Verbo, siendo sin embargo el Verbo. Por esta razón enseñan que se ha dicho que 'Dios se ha hecho hombre' o 'es hombre' porque Dios se ha hecho (esto es, comenzó a ser) cierta sustancia subsistente de alma racional y carne humana; y esa sustancia fue hecha (esto es, comenzó a ser) Dios. Sin embargo, esto no fue por la migración de una naturaleza a otra naturaleza, sino el que Dios fuera aquella sustancia y aquella sustancia fuera Dios se realizó preservando la propiedad de ambas naturalezas. Por ello se dice verdaderamente que Dios se ha hecho hombre y que el hombre se ha hecho Dios, y que Dios es hombre y el hombre Dios, y el Hijo de Dios, hijo del hombre y a la inversa. Y al decir que aquel hombre subsiste por el alma racional y la carne humana, sin embargo no reconocen que esté compuesto de dos naturalezas –es decir, la naturaleza divina y la humana–, y tampoco que sus partes sean dos naturalezas, sino tan sólo alma y carne". Sigue la enumeración de textos y autores (principalmente San Agustín) que parecen defender esta teoría.

[261] Pedro Lombardo, *Sententiae,* III, d. 6, c. 3: "Hay, empero, otros que en parte concuerdan con estos, mas dicen que ese hombre consta no tan sólo de alma racional y carne, sino de naturaleza humana y divina; es decir, que consta de tres sustancias: divinidad, carne y alma. Y entonces reconocen que Jesucristo es una sola persona, que antes de la Encarnación era de un solo modo simple, y en cambio que en la Encarnación se hizo compuesta de divinidad y de humanidad. Por eso, no es una persona distinta a la de antes, sino que antes era tan sólo persona de Dios, y en la Encarnación se hizo también persona de hombre; mas no para que hubiese dos personas sino para que fuese una y la misma la persona de Dios y del hombre. Por tanto la persona que antes era simple, existiendo tan solo en una naturaleza, subsiste en dos y por dos naturalezas. Y la persona que era tan sólo Dios, se hizo también verdadero hombre subsistente, no sólo por el alma y la carne sino también por la divinidad. Sin embargo no debe decirse que esa persona se hizo persona, aunque se diga que se hizo persona del hombre. Por tanto –como complace a algunos– esa persona se hizo algo subsistente por el alma y la carne, pero no se hizo persona, sustancia o naturaleza. Y en cuanto es subsistente, es

compuesta, pero en cuanto es Verbo, es simple". Se apoya en San Agustín y especialmente San Juan Damasceno.

[262] Pedro Lombardo, *Sententiae,* III, d. 6, c. 4: "Hay también algunos otros que en la Encarnación del Verbo no sólo niegan que la persona esté compuesta de naturalezas, sino también que haya en ella algún hombre verdadero, o incluso desconfían de que haya allí alguna sustancia compuesta o hecha de alma y carne. Pero dicen que estas dos –el alma y la carne– están unidas a la persona o naturaleza del Verbo, no porque se haga o se componga una sustancia o persona de estas dos, sino de tres; mas esas dos son como vestimentas con las que el Verbo de Dios aparece revestido para que se mostrara a los ojos de los mortales de manera adecuada. Por eso se dice que se ha hecho verdadero hombre, porque tomó la verdad de la carne y del alma. También se lee que tomó esas dos en la singularidad o unidad de su persona (Concilio de Toledo, VI) no porque esas dos, o alguna realidad compuesta de ellas, sea una persona con el Verbo, o bien sea el Verbo, sino porque con esas dos que llegan al Verbo no se aumentó el número de personas, de tal modo que la Trinidad se hiciera cuaternidad. Y porque la persona misma del Verbo que antes estaba sin vestimenta, por la asunción de la vestimenta no fue dividida o mudada, sino que permaneció una y la misma inmutable. Dicen que Dios se ha hecho hombre según lo que ha tomado. Pues se dice que Dios se ha hecho hombre porque tomó al hombre; y por recibir al hombre se dice que Dios es verdadero hombre".

[263] J. L. A. West, "Aquinas on Peter Lombard", pp. 557-558.

[264] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* III/1, d. 6, división del texto, pp. 320 y ss.

[265] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* III/1, d. 6, división del texto, "y por eso se distancian de la herejía de Nestorio".

[266] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* III/1, d. 6, división del texto, "y por esto se distancian del error de Eutiquio, quien sostuvo que en Cristo hay una sola naturaleza".

[267] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* III/1, d. 6, división del texto "por lo que se distancian del error de los maniqueos, quienes negaban que la carne haya sido asumida".

[268] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* III/1, d. 6, división del texto "por lo que soslayaron el error que alcanza a Juan Damasceno en *De fide orthodoxa* (IV, 6) al sostener que primero se asumió el entendimiento, y a partir de entonces hubo hombre; y después se asumió la carne en el útero de la Virgen; y éste parece ser el error de Orígenes, quien sostenía que las almas eran creadas antes que los cuerpos".

[269] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* III/1, d. 6, división del texto: "ha de saberse que, como en Cristo hay tres sustancias, la confrontación entre estas sustancias es doble. En primer lugar, del alma y el cuerpo entre sí, según que en estos consiste la naturaleza humana. En segundo lugar, otra confrontación se da entre estos dos y la persona divina, en cuanto ésta asumió a las dos. Cualquiera de estas opiniones difiere una de la otra, en cuanto a una u otra comparación".

[270] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* III/1, d. 6, división del texto.

[271] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* III/1, d. 6, división del texto: "De ahí que, cuando se dice que la naturaleza humana fue asumida por el Verbo, se tome 'naturaleza humana' de modo material –es decir, se toman las partes de la naturaleza humana, al igual que las partes de la casa se llaman casa–". Una referencia a la justicia de esa atribución, en J. L. A. West, "Aquinas on Peter Lombard", p. 566.

[272] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* III/1, d. 6, división del texto: "difiere de las dos primeras en cuanto a la comparación de estas dos sustancias con la tercera, dado que pone que estas dos sustancias están unidas al Verbo accidentalmente, al modo como la vestimenta se une al hombre, o como el ángel asume un cuerpo para ser visto en él. En cambio las dos primeras opiniones dicen que están unidas al Verbo en cuanto al ser personal, no de manera accidental sino sustancialmente".

[273] A saber, la esencia (aquello *por lo que* es hombre) o la sustancia o supuesto (la naturaleza particularizada o individualizada), como señalaba Boecio, no entendida esta expresión como una distinción de lo universal y lo particular; a este respecto (R. Cross, *The Metaphysics of the Incarnation*, p. 2) no sería adecuada una distinción entre *naturaleza* y *persona* o hipóstasis desde la distinción aristotélica de sustancia primera y segunda. Cfr. respecto a lo primero, lo que señala Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* III/1, d. 6, q. 1, a. 1, qla. 1, ob1; cfr. también la división del texto: "de la unión del alma con el cuerpo resulta tanto 'este hombre' como 'la humanidad'", y especialmente qla. 1, co: "Pues el nombre 'realidad natural' [*res naturae*] es el primer nombre puesto, que significa un particular en relación con la naturaleza común. En cambio el nombre 'supuesto' es el nombre puesto en segundo lugar, que significa la misma relación de lo particular a la naturaleza común, en cuanto subsiste en ella, pero particular, como excedido por ella". Pues, qla. 3, ad2: "La naturaleza humana es particular e individual, pero no es subsistente".

[274] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* III/1, d. 6, división del texto. J. L. A. West, "Aquinas on Peter Lombard", pp. 560, 563ss.

[275] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* III/1, d. 6, división del texto.

[276] J. L. A. West, "Aquinas on Peter Lombard", p. 561.

[277] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* III/1, d. 6, división del texto: "En cambio, la primera opinión sostiene que la sustancia compuesta de alma y cuerpo no pertenece a la personalidad del Verbo, de manera que subsista en esa persona del Verbo, sino que por la asunción se logró que la persona del Verbo fuera esa sustancia compuesta de alma y cuerpo y a la inversa. De ahí que, así como la persona del Verbo era simple antes de la Encarnación, así también es simple después de la Encarnación".

[278] J. L. A. West, "Aquinas on Peter Lombard and the Metaphysical Status of Christ's Human Nature", p. 564, afirma que en este sentido se entendería la tercera definición (que atribuye a Guillermo de Auxerre) sobre la propiedad de la dignidad.

[279] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* III/1, d. 6, q. 1, a. 2, co. Lo que tiene el ser completo sólo se une a otro, accidentalmente, agregativamente o *mediante* algún accidente, pero siempre en sentido relativo.

[280] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* III/1, d. 6, q. 1, a. 3, co.

[281] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* III/1, d. 12, q. 1, a. 2, co. Allí habla del "ser" que "en absoluto [*simpliciter*] y por sí mismo [*per se*], es de un supuesto subsistente" a diferencia de la atribución esencial, accidental. En el caso de Cristo, "el ser que se afirma en sentido absoluto del supuesto significa el ser personal del mismo; en cambio el ser, en cuanto conviene a la parte o al accidente, no se afirma en sentido absoluto del supuesto, sino que más bien se afirma que el supuesto está en él. Por eso, cuando digo 'Cristo es' se significa el ser de Él, aunque no se signifique el ser de su naturaleza, o del accidente, o de la parte".

[282] Mas si lo específico del *animal racional* es su *racionalidad,* su individualidad no puede provenir del alma racional, porque es lo que lo especifica, y así parecería que el alma racional o intelectual demanda una materia para ser individual y se determine como realidad concreta y particular. Sería ésta una solución para que un alma intelectual pueda ser forma de un cuerpo, porque reclama un cuerpo para ser *una*. Pero no es la respuesta de Tomás de Aquino. Cfr. sobre el tema J. Cruz Cruz, "Ontología del alma humana", en Tomás de Aquino, *Cuestiones sobre el alma,* Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 9-51.

[283] Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, II, 80-81.

[284] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1, ad5; cfr. E. Forment, *Ser y persona,* Ediciones Universidad de Barcelona, Barcelona, 1983, pp. 60 ss.

[285] I. Guiu, *Sobre el alma humana,* p. 16.

[286] No hay explícitamente hablando una incorporación explícita de la categoría de *relación*, que es lo que los autores contemporáneos están demandando; en esta línea

prosigue Maurice Nédoncelle su análisis de la persona en obras como *Personne humaine et nature, Étude logique et métaphysique,* Aubier, Paris, 1963. En esta dirección, se vuelve la mirada al análisis trinitario de Ricardo de San Víctor, como destaca B. Castilla en la obra citada: *Noción de persona en Xavier Zubiri*. Cfr. también, R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»,* Eunsa, Pamplona, 2000.

[287] Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* III/1, d. 1, q. 1, a. 5: "La naturaleza es individuada y divisa por lo mismo. Por lo que, como el principio de individuación es la materia considerada de algún modo bajo dimensiones determinadas, por la misma división se divide y se multiplica la naturaleza humana. Por ello, si hubiera asumido dos cuerpos y dos almas, habría asumido dos naturalezas humanas. Sin embargo, de ahí no se seguiría que hubiera dos supuestos o dos hipóstasis. Pues la materia dividida de cualquier modo no constituye la diversidad de los supuestos, sino sólo cuando de una y otra parte se encuentra un ser separado y subsistente por sí".

[288] J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino,* p. 314.

[289] Una prosecución especulativa de la línea abierta por Tomás de Aquino en la vinculación de persona y acto de ser es la elaborada por Leonardo Polo, para quien el estudio propio de la persona y los *trascendentales* personales no va en la línea de la metafísica o una ampliación de la metafísica, sino de una antropología trascendental; cfr. sus publicaciones: *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993;*La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996; *Antropología trascendental,* 2 vols., Eunsa, Pamplona, 1999 y 2003; *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007.

[290] Cfr. I. Guiu, *Sobre el alma humana*, pp. 328-332.

[291] Cfr. el listado de obras citadas y sus abreviaturas, poco más adelante, que se encuentra dividido en fuentes propias del texto de Pedro Lombardo (pp. 91-97) y fuentes propias del texto de Santo Tomás (pp. 97 ss.).

[292] Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo,* 10 vols., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2001-2002.

[293] Thomas Aquinatis, *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi Episcopi Parisienses*, Sumptibus P. Lethielleux, Parisiis, 1929-1947; 4 vols., edición a cargo de R. P. Mandonnet (vols. 1 y 2); Maria Fabianus Moos (vols. 3 y 4).

[294] Según indica la edición de Moos, en otros lugares en vez de este segundo artículo se ofrece como respuesta a un argumento séptimo, cfr. p. 380.

[295] Según indica la edición de Claras Aquas, ésta se trata de una segunda lectura del texto; la original propone: "–es decir, por la sabiduría generada, la que es ella misma,

y la sabiduría que no ha sido generada, la cual es común a las tres personas–. Sin embargo, esta doble sabiduría no se trata de una y otra sabidurías diferentes –a saber, la sabiduría generada, que es sólo el Hijo, y la sabiduría que es común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo".

[296] Según indica la edición de Claras Aquas, este párrafo ha tenido distintos lugares; optamos por seguir su criterio.

[297] El texto de las *Sententiae* de Pedro Lombardo que maneja la edición de M. F. Moos así como también otros textos (como el de Parmae, 1858) añaden al final una nota que la edición de las *Sententiae* de Claras Acquas había antepuesto al último párrafo, y que comenzaba por "San Hilario en su libro *De synodo*".